



Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Aplicadas e Educação
Departamento de Ciências Sociais
Bacharelado em Antropologia

Marlon Nilton da Silva Galvão

Tradição de Conhecimento, Xamanismo e Práticas de Cura nas Terras Potiguara

Rio Tinto

2018

Tradição de Conhecimento, Xamanismo e Práticas de Cura nas Terras Potiguara

Monografia apresentada
ao curso de Antropologia da
Universidade Federal da
Paraíba, como requisito para
a obtenção do título de
Bacharel em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Mura

Rio Tinto

2018

Tradição de Conhecimento, Xamanismo e Práticas de Cura nas Terras Potiguaras

Monografia apresentada ao curso de Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Aprovado em _____ de _____ de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fabio Mura - Orientador

Profa. Dra. Claudia Mura – Examinadora

Prof. Dr. Estevão Martins Palitot – Examinador

AGRADECIMENTOS

RESUMO

Esta monografia se propõe a analisar e descrever as práticas xamânicas, organização dos fluxos e estoques culturais que compõem uma tradição de conhecimento dos Potiguara da Paraíba. Esta tradição de conhecimento é resultado dos processos de territorialização que aconteceram no território hoje reivindicado pelo grupo. As práticas de cura estão tanto na dimensão doméstica, a partir das práticas dos rezadores, como também na dimensão do público e étnico, com os pajés e o toré. Todavia estas práticas não são contrárias, mas completam um arcabouço de conhecimentos e formas de percepção do mundo material e imaterial, que permeia as atividades cotidianas das pessoas que vivem na região. A partir do contato com os rezadores e pajés e acompanhando as rezas e os torés pretendemos compreender e analisar como estes conhecimentos circulam entre o grupo, construindo modelos de moralidade que são reproduzidos. Em outro momento do trabalho perceber como que estes especialistas estão em processos de negociação e ação política com entidades extradimensionais, tanto na busca da cura para seus pacientes, mas também procurando conselhos para as disputas que o povo Potiguara ainda passa com relação as terras.

Palavras Chave: Tradição de Conhecimento, Potiguara, Práticas de cura, Xamanismo

ABSTRACT

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1: As Práticas de Cura entre os Potiguara	13
1.1 Introdução.....	13
1.2 Os rezadores	16
1.3 Construções da identidade.....	28
1.4 Rezas e Tabus	31
1.5 Transmissão de conhecimento.....	43
Capítulo 2: Os torés: Do ritual da Lua Cheia a Comemoração do dia 19	48
2.1 Introdução.....	48
2.2 O toré e os Potiguara.....	52
2.3 Comemoração do dia 19	54
2.4 Ritual da Lua Cheia	60
2.5 Análises dos torés	65
2.6 Entidades, força e incorporação. O que são dentro do ritual?.....	70
3 Considerações Finais.....	74
Referencias Bibliográficas	76

Introdução

Começar a introduzir este trabalho me leva, necessariamente, a pensar um pouco sobre a trajetória que fiz para chegar ao curso de Antropologia. Desde o fim do ensino fundamental tinha um interesse na área das humanidades, essa curiosidade foi crescendo com o tempo e o contato com várias pessoas. Não sei apontar ao certo se foi este interesse “natural” que me fez entrar no movimento estudantil ou se o movimento me fez entrar num processo reflexivo sobre temas mais aproximados as humanidades. A questão é que no ensino médio inteiro participei, como membro e/ou fundador, de grêmios estudantis e grupo de estudos marxistas, que na época era uma corrente dentro do partido dos trabalhadores.

Foi neste ambiente de discussões e novas amizades que conheci Cristina Manga, uma grande amiga que acabou me mostrando o caminho das Ciências Sociais. O interesse na área era claro, e com a proximidade dos vestibulares se fazia necessário uma escolha. Entre dúvidas e uma vontade imensa de fazer muita coisa, como Jornalismo, História, Sociologia, Ciências políticas e Antropologia, Cris me ajudou a perceber o que eu queria. Claro que o conhecimento que tinha da Antropologia vinha de referências nerds¹, o que não ajudava muito num entendimento mais claro de onde estava me metendo. Mas a vontade de descobrir, de experienciar novas coisas foram os combustíveis deste investimento que foi vir a Rio Tinto.

Por uma deficiência grave no modelo de ensino, deficiência esta que causa um apagamento² (BARTH, 2005) da história dos diversos grupos étnicos dentro das escolas, não tinha conhecimento da existência dos grupos de Pernambuco. Só vim conhece-los depois do ingresso no curso. Na minha mudança para a Paraíba, e para Rio

¹Existe um Documentário chamado Metal Global, sobre como é a realidade dos headbangers em outros países da América do Sul, Ásia e Oriente Médio. O diretor, Sam Dunn, é um antropólogo e foi aqui uma das primeiras vezes que ouvi falar desse trabalho. Também existe uma personagem, que é professora de Antropologia num jogo chamado Alone in the dark: the nem nighmare.

²BARTH, Fredrik. 2005. "Etnicidade e o conceito de cultura". Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política, 19 (2nd sem): 15-30.

Tinto, logo foi-me dito que aqui era terra de índio e dos cuidados³ que deveria ter, já que os índios daqui eram bravos e de temperamento forte. As percepções das pessoas sobre os Potiguara são de origens muito diversas, mas o que normalmente se tem um discurso voltado para uma separação entre “nós” e “eles”. Isso nos lembra diretamente o trabalho de Norrbert Elias e John L. Scotson⁴, que desenvolveram um trabalho de grande vulto ao analisar os contatos de dois grupos distintos que convivem dentro de um mesmo espaço.

Mas a questão dentro do cenário das relações entre Potiguaras e não-Potiguaras no litoral norte da Paraíba é muito mais complexo do que a relação que os dois autores acima citados se debruçaram. Primeiro porque se fossemos pensar nas categorias aplicadas por Elias e Scotson, os estabelecidos seriam os Potiguara, enquanto os outsiders seriam todos os outros que por motivos diversos acabaram nesta região. Segundo, as relações de parentesco são muito mais complexas. Estas são resultados de inúmeros encontros interétnicos ao longo de todo o processo de colonização até os dias atuais.

As coisas continuaram se afinando, quando na recepção dos calouros, que aqui chamamos carinhosamente de “feras”, conheci o professor Fabio Mura, que posteriormente veio a ser meu orientador. Lembro-me que nossa primeira conversa foi rápida, mas bem direta. Ele me perguntou sobre qual área da Antropologia tinha curiosidade, ou vontade de pesquisa. Por causa das minhas referências, junto com minhas leituras do manual de Antropologia Social da Lucy Mair, respondi que queria trabalhar com temas relacionados a xamanismo, cosmologia indígena e afins. Logo ele comentou sobre seu trabalho com os Guarani Kaiowa, que tinham sido manchete no ano de 2012. É curioso como uma conversa despretensiva nos corredores da universidade podem vir a ser uma monografia, mesmo que não seja o tema que tinha me proposto na época.

³Lembro de uma anedota que o esposo de minha irmã contou, quando falei da minha mudança. Ele conta que um amigo, provavelmente um taxista, tinha atropelado um cão dentro de uma das aldeias. Nessa história o que mais foi enfatizado, era de como esse amigo taxista teve que pagar uma quantia elevada pelo animal, que segundo o relato não parecia valer o preço exigido, e as consequências que haveriam caso ele não pagasse. As consequências eram desde apedrejamento do carro, como também tiros de arco e flexa. Apesar do tom de brincadeira no uso do arco, esse temperamento forte e as exigências que são respaldadas por estarem dentro da terra indígena, são os marcadores principais no discurso.

⁴ELIAS, Norrbert. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro. Jorge Zahar ed. 2000.

Graças a este contato, consegui ser bolsista do PIBIC⁵ e a partir disso começo um plano de pesquisa sobre os operadores de práticas xamânicas. O primeiro momento da pesquisa foi dado dentro da aldeia Jaraguá, que fica dentro da TI⁶ Monte-Mór. O objetivo deste primeiro momento era de entrar em contato com os operadores, conhecer as práticas e como que eles se organizavam. Isto ajudou a perceber quem eram os rezadores desta aldeia, como eles se articulavam dentro dos circuitos de cura e uma introdução sobre as técnicas de cura. Com a continuidade das idas a campo e do contato com os Potiguara, vim percebendo outras questões que me inquietavam, que traziam questionamentos não respondidos até aquele momento. Assim começo a construir questões que cresceram e viraram esta monografia.

Todo início de uma nova atividade, que neste caso era minha primeira experiência em campo, é marcada por um sentimento de euforia, com pitadas de ansiedade e medo. Esse medo vem de como o “outro”⁷ iria me receber e como “eu” iria me comportar em uma situação de primeiro contato. Não posso deixar de expor minhas inquietações de como os interlocutores, na sua maioria pessoas de avançada idade, me percebiam. Não deve ser uma situação fácil, e agora convido o leitor a imaginar, estar em casa tranquilo aproveitando o descanso pós almoço e de nada alguém bate à sua porta. Quando a porta é aberta lá está um jovem de cabelos grandes, competindo com a barba, de mochila nas costas e vestindo uma camisa de banda de metal. Na sua breve apresentação ele fala que é da universidade e que está fazendo um trabalho de pesquisa, etc. Esse foi, e possivelmente continuará sendo, meu método de abordagem.

Esses constrangimentos, que também eram compartilhados por mim, são o que DaMatta vai chamar de rito de passagem. Em seu clássico texto⁸ o autor apresenta e discute os anseios do estar em campo e reflete sobre a função do trabalho antropológico

⁵Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica, financiada pelo CNPQ, Conselho nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico.

⁶Terra Indígena.

⁷Esse uso das aspas quando falo da relação entre os interlocutores e eu acaba sendo, ainda, uma tentativa de driblar os resquícios dessa relação marcada por uma relação de poder entre pesquisador e pesquisado. As discussões sobre esse suposto distanciamento avançam dentro da disciplina, um exemplo é o texto A experiência etnográfica de James Clifford. Mas durante a escrita essa separação acaba aparecendo por mais que esse “outro” seja tão próximo, e em alguns casos se confundindo com o “eu”

⁸O Ofício do Etnólogo. Ou Como Ter Anthropological Blues”. IN: Edson Nunes (org.), A Aventura Sociológica (1978).

nessa relação entre “familiar” e “exótico”. Esta discussão, que marcaram as primeiras disciplinas da graduação, foi importante para pensar o campo, a forma de perceber as falas e refletir sobre os discursos. Assim, já durante as primeiras conversas, se fazia necessário um cuidado para não seguir para o polo da exotização, minha maior tendência naquele momento, colocando tudo no mais alto grau de novidade. Mas também havia um outro ponto, ou o polo oposto ao exótico, que era a familiaridade que vinha das pesquisas bibliográficas. Isso fazia com que algumas coisas que eram importantes de serem pensadas ficassem em segundo plano.

Um segundo elemento desta reflexão feita por DaMatta que chama a atenção é sobre a bagagem teórica que se deve ter ao ir a campo. O autor coloca que mais importante que conhecer o sistema de parentesco, rituais funerários, ou como ele mesmo diz os “índios de papel”, é ir a campo e viver os imponderáveis do cotidiano, com suas trocas, tédios e fossas sanitárias. É importante perceber o contexto em que ele escreve, ficando claro a necessidade de ir a um “outro” distante. Como método, o trabalho de campo e a etnografia, ainda são a metodologia por excelência da Antropologia em colher as informações que utiliza. É exatamente por isso que o trabalho de Malinowski nas ilhas Trobriand se tornou um clássico usado até hoje. Porém o que se deve ter é um equilíbrio entre informações prévias do campo, que ajudam a nortear os trabalhos, mas sem que estas informações subscrevam o que o campo mostra.

Outro autor que posso apontar, neste quatro de referências iniciais sobre metodologia e trabalho de campo, é Gluckman⁹ e sua análise situacional. Assim como no evento da inauguração da ponte, onde várias personagens importantes naquele contexto estavam presentes, Gluckman também percebe as relações e circuitos de poder, assim como as marcações de fronteiras entre os agentes coloniais e os povos da Zululândia. Trazendo essa reflexão do autor para a situação da pesquisa, situações que pareciam simples sessões de reza se transformavam numa grande arena de resolução ou criação de novos conflitos. As coisas acontecem ao mesmo tempo e depende de uma percepção afinada do pesquisador para tentar perceber essas coisas.

⁹GLUCKMAN, Max. "análise de uma situação social na Zululândia moderna". In A Antropolgia das sociedades contemporâneas/Organização e introdução Bela Feldzan-Bianco. São Paulo, Global, 1987.

Minhas questões se iniciam pela tradição de conhecimento e das práticas de cura, conceito chave que norteiam este trabalho. A proposta é compreender como que os rezadores e a dimensão da cura, juntamente com o toré e os pajés, transacionam os conhecimentos mágicos e como que tais conhecimentos circulam pelo espaço.

As idas a campo me fizeram algumas inquietações, provocações sobre os conflitos que haviam entre o discurso formal dos operadores de práticas xamânicas e os acontecimentos do cotidiano. Este conflito se constrói a partir de um discurso onde as novas gerações não tem mais o interesse em aprender sobre estas técnicas de cura, assim apenas os mais velhos mantêm estes conhecimentos. Por causa da idade avançada desses rezadores a preocupação dos mesmos era que, após suas mortes, esta tradição se perdesse. Entre tanto, ao mesmo tempo que se afirmam esse desinteresse da juventude, é falado que, as rezas não podem ser aprendidas e nem ensinadas.

Entrando na dimensão do toré, que a princípio me pareciam próximos, me proponho a compreender quais são as aproximações e distanciamentos entre estes dois circuitos de cura. Com isso também vem as discussões sobre o Toré, tanto com seu viés “para fora” com sua carga étnica e demarcação deste espaço de diferença, como também “para dentro” como forma de cura e busca do contato com uma ancestralidade. Também dentro desta questão da ancestralidade trago algumas reflexões sobre o ritual da lua cheia, que aparece como uma volta as atividades rituais antigas, e a relação dele com a Força das entidades que se apresentam neste ritual.

Tais questões são, a priori, muito simples e marcadas por uma curiosidade dos primeiros encontros. Todavia, foram elas que começaram a trazer outras questões mais complexas e, em dada medida, nortear meus trabalhos. É claro que nem todas as questões aqui postas, ou pensadas em outros momentos, são respondidas em definitivo e tem uma polidez que a disciplina exige. Mas acredito que elas podem vir a ser um primeiro passo para começar a elucidar outras questões ainda não levantadas.

Com atualmente 32 aldeias, as terras do povo Potiguara têm cerca de 33.757 hectares, que comportam três TIs contíguas: TI Potiguara, TI Jacaré de São Domingos e a TI Potiguara de Monte-Mór. A população destas terras gira em torno de 19 mil

pessoas¹⁰ que moram tanto nas aldeias, quanto nos municípios que estão dentro da área demarcada, como Rio Tinto, Baía da Traição e Marcação. Estas terras estão entre os rios Camaratuba e Mamanguape. Mesmo não sendo exatamente a mesma área da antiga sesmária, a memória e as referências que o grupo tem deste espaço é de grande importância. A imersão na mata atlântica, mangue e restinga, são fatores determinantes para o modo de vida e a forma de lidar com o ambiente para o grupo.

A relação entre os grupos domésticos e o ambiente é explorado por Queiroz (2017), onde ela demonstra como a relação do indivíduo com o ambiente, relação esta que é um processo dialético em que o grupo de indivíduos moldam e modificam o ambiente e como este também aplica as mesmas ações nos grupos que se utilizam de seus recursos. A autora vem trazendo o conceito de ambiente, dividido em diversos espaços, onde estes espaços constituem-se de significado e usos específicos. Assim cada grupo se especializa em um determinado espaço deste ambiente.

Apesar do tom um tanto generalista de alguns trabalhos sobre os Potiguara, onde é reificada a categoria de Potiguara como um povo homogêneo, o que nos deparamos em campo são vários grupos domésticos que detêm conhecimentos específicos sobre o ambiente e como retirar dele elementos para sua reprodução enquanto grupo. Esta percepção também é compartilhada por Queiroz que aponta

“Assim sendo, importa pensar que não existe um indígena potiguara genérico, pois as bagagens materiais e imateriais são diversas a partir dos processos sociohistóricos pelos quais os indivíduos desse povo passaram.” (QUEIROZ, 2017, p.61)

Estes apontamentos são resultados das reflexões entre o material coletado em campo e as discussões teóricas com Barth (2000b). O autor vai apontar que a cultura não é um todo homogêneo, pelo contrário é distribuída entre os membros do grupo. Assim, o entendimento que cada indivíduo tem sobre sua cultura é resultado da perspectiva de onde este ser está instalado, das experiências de vida e da reflexão que o indivíduo produz. Com isto posto, percebemos que cada indivíduo está posicionado

¹⁰Dados apresentados no livro Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba. CARDOSO, T. et al. “Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba”. Funai. Brasília, 2012.

dentro desse campo, refletindo a cada momento as questões do seu ponto de vista e que percebe apenas uma parte, não o todo supostamente pensado. Este posicionamento dos atores sociais influencia diretamente nos trabalhos da Antropologia, pois por mais que tentemos compreender esse todo homogêneo, sempre vamos deixar alguma coisa passar pelos dedos. Essa percepção sobre o posicionamento dos atores sociais está dentro de uma discussão maior, sobre fronteiras étnicas e fluxos de conhecimento.

Hannerz¹¹ (1997) vai fazer um panorama sobre os conceitos de fluxos, fronteiras e hibridismo, com isso apresentando as problemáticas que tais conceitos carregam. Tais conceitos reaparecem dentro da Antropologia principalmente com os efeitos percebidos com o pós Segunda Guerra e os movimentos de globalização. Apesar de o autor mostrar que a ideia de analisar tais fluxos de conhecimento tem seu início dentro da tradição difusionista, o grande diferencial aqui é colocar em evidência como que estes materiais circulam e são ressignificados pelos grupos. Desta forma se torna mais importante, enquanto análise da produção de conhecimento, perceber como estes materiais que estão a todo o momento circulando, sem necessariamente uma ordenação, e como cada grupo humano recebe e ressignifica tais materiais. Neste ponto Hannerz e Barth convergem quando discutem sobre a questão dos fluxos, como também na discussão sobre fronteiras.

Pensando esses fluxos culturais como um rio, que segue recebendo outros materiais de seus afluentes, é pensar num movimento. Mas como então fica a questão das identidades, elas seriam as barragens desse rio? Continuando nessa metáfora, sim, mas essas barragens não isolam esses fluxos. Barth vai colocar que a definição de grupos étnicos são tipos organizacionais, em outras palavras é a forma com que esse grupo humano vai organizar esses diversos fluxos culturais que o define como grupo do que necessariamente o conteúdo desse fluxo. Cada informação vai ser ressignificada pelo grupo, ganhando uma diversidade de sentidos.

¹¹ HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, Apr. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso>. accesson 30 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>.

Quando pensamos em uma tradição de conhecimento entre os Potiguara estamos pensando exatamente numa tradição que é perpassada por uma quantidade de fluxos culturais, como o catolicismo, as religiões de matriz africana e a própria cultura nativa, estas correntes de tradição são, a cada momento, sendo repensadas e reelaboradas a partir das situações que aparecem. Tais correntes são movimentadas por uma série de fatores, como os processos de colonização, ou mesmo pela relação entre grupos étnicos atualmente. O que é importante de destacar é que estas correntes, ou fluxos, são materialmente movimentadas, a partir de eventos históricos por exemplo.

O relatório Bauman¹² apresenta um panorama histórico, a partir de uma série de documentos, da presença dos Potiguara na região que atualmente ocupam. Uma das referências apresentadas é o mapa “Terra Brasilis”, onde a autoria é dada a Lopo Homem e publicada em Lisboa no ano de 1519. Neste mapa já está assinalado a Baía da Traição, Bauman apresenta duas versões para a denominação do lugar

“Muitos autores acreditam, entretanto, que assim já tenha sido denominada nos primeiros anos após o descobrimento, em consequência do fato sucedido quando os portugueses, atraídos a este sítio, foram devorados pelos índios Potiguara, que já aí habitavam. Capistrano de Abreu pretende que tal fato tenha ocorrido em 1501, quando da expedição de André Gonçalves, embora outros, como o Padre Galante, avante a hipótese de que o acontecimento tenha se dado em 1505 com dois franciscanos. Embora não possamos comprovar qual das datas é a exata, o que nos parece indubitável é que, de fato, não os portugueses sofreram neste local um agravo (...)” (MOONEN 2008)

A modificação do nome local, que era chamado Acejutibiró pelos nativos, demonstra a situação de conflito em que os colonizadores tinham, principalmente com o “roubo” de Pau-brasil pelos franceses. Por causa desta atividade dentro da capitania e do processo de conquista Martin Leitão, em 1587, começa investidas armadas na região. Depois da conquista armada vieram as ordens religiosas para a missão de catequização do Potiguara. Este trabalho foi desenvolvido tanto pelos jesuítas, em menor escala,

¹²Visto em MOONEN, Franz; MAIA, Luciano Mariz. História dos índios Potiguara: (1500-1983) Relatórios e Documentos. 2008.

como também pelos carmelitas. Apesar das bulas papais e de decretos reais sobre a população indígena, o processo de colonização foi marcado por uma série de conflitos de terras e escravidão. Os esforços estavam voltados a converter os Potiguara ao cristianismo e assim coloca-los em contato com a sociedade que estava colonizando-os. Depois da dissolução das ordens religiosas, onde a tutela dos índios ficou em poder da coroa novas tentativas de “mistura” foram tomadas como a criação das vilas de índios, casamento entre nativos e portugueses, contratação da mão-de-obra etc.

Apesar destas ações de integração e da doação¹³ das sesmarias de São Miguel, Baía da Traição, e N.S dos Prazeres, Rio Tinto, pelo imperador Dom Pedro II os conflitos fundiários continuavam, desta forma a lei de terras de 1850 veio como uma “tentativa” de resolver a questão. Como aponta Palitot e Albuquerque (2002) foi o engenheiro Justa Araújo¹⁴ que fez este trabalho de loteamento das antigas sesmarias entre os anos de 1866 e 1867. Este trabalho foi resultado da lei de terras de 1850, onde tinha como objetivo reorganizar as terras do império. O engenheiro Justa Araújo não chegando a terminar toda a sesmaria, falecendo antes. Em Monte-Mór ele loteou a terra formando 150 lotes, deixando a sesmaria de Baía da Traição como propriedade coletiva. Esse processo de loteamento veio a facilitar o processo de esbulho e controle da CTRT¹⁵ na região.

Outro momento que marca diretamente a história dos Potiguara são efeitos diretos e indiretos com a chegada da Companhia de tecidos Rio Tinto. A Companhia, ou CTRT, começa suas atividades no litoral norte paraibano no início do século XX, mais precisamente em 1924. Construída por descendentes de suecos que ascenderam financeiramente em Recife - Pernambuco, com outras atividades fabris como a Companhia de Tecidos Paulista e uma fábrica de Pólvora, os irmãos Frederico e Arthur começaram este empreendimento no que hoje é Rio Tinto que durou até meados dos anos 80.

¹³Segundo os autores a ideia de doação feita pelo imperador vem de relatos orais coletadas durante o trabalho de campo.

¹⁴O engenheiro fez o mesmo trabalho nas terras da antiga Jacoca, que fica no litoral sul da paraíba, hoje território Tabajara. Para maiores informações sobre o processo de loteamento das terras Potiguara ver a Dissertação de Mestrado de Estêvão Palitot (2005)

¹⁵Companhia de Tecidos Rio Tinto.

As atividades da fábrica, além de produzirem marcas na geografia do lugar, como a mudança do curso do rio¹⁶, também produziram marcas na memória do povo como o tempo da amorosa. José Sergio Leite Lopes vai apontar em sua análise sobre a fábrica de tecidos Paulista um sistema de “dominação fábrica vila-operária”, que mantêm características muito parecidas em outros exemplos estudados pelo mundo. No caso específico da cidade de Paulista o autor chama a conjuntura da situação de “Sistema Paulista¹⁷” (LEITE LOPES, 1988. p 21)

Mas para além de ser um modelo a ser seguido, esta configuração se mostra para além, formando um Estado dentro do Estado. Exatamente por causa desta estrutura, os donos da Companhia mantinham um monopólio das outras estruturas da vila-operária como por exemplo hospital, escola, cinema, barracão, além do controle a nível de polícia. Palitot mostra que:

“A Companhia possuía um corpo de 12 vigias. Talvez fossem mais, mas esse número é o que ficou marcado na memória das pessoas. As torturas e mortes eram realizadas nas instalações da fábrica ou no meio do mato, em lugares ermos. Na fábrica, falam que os índios eram atirados dentro de uma das caldeiras. Havia um lugar na Mata do Burro D água onde dentro de um buraco tinha umas agarras de ferro, onde os caboclos eram atirados. Aqueles que ficaram negavam ou não expunham a identidade étnica, como uma forma de viver sob o jugo da Companhia.”(PALITOT, 2005)

Estas narrativas que marcam a memória do grupo, também demonstram como existia um movimento para que os nativos que viviam, agora ao redor da fábrica já que

¹⁶Para mais detalhes sobre esse evento ver a Dissertação de mestrado de Marianna de Queiroz (2017)

¹⁷Usamos este conceito de Sistema Paulista como base para tentar compreender a conjuntura e os modelos de dominação que eram aplicados a fábrica vila-operária da CTRT, mas este uso acaba sendo de maneira um tanto genérica pela falta de uma síntese do que foi o Sistema Rio Tinto. Todos os trabalhos que tratam da história de Rio Tinto e/ou da CTRT são marcados pelo uso das mesmas fontes, que fazem com que acabam repetindo os mesmos discursos nem sempre corretos, como a ascendência sueca dos donos da companhia. Apesar desta monografia não ser especificamente sobre a discussão aqui levantada, me permito apontar que O livro O Estranho Rio Tinto, de autoria de Marlon Nilton, Andréza Santos e Theo Barreto inicia uma discussão tanto sobre esses problemas nas fontes que existem atualmente, como também aponta novos rastros para a elucidação desse Sistema.

essa se instala quase que no centro da antiga sesmaria de N.S dos Prazeres, de esconder suas origens para ter acesso aos recursos que provinham da terra e da fábrica.

Em *O Estranho Rio Tinto* os autores, ao analisarem a conjuntura da fábrica vila-operária, percebem que o controle promovido pela administração da companhia constituía este espaço como uma cidade-estado, com regras autônomas ao do estado da Paraíba. O que se mantinha como *modus operandi* era um Estado de Exceção, onde as leis que deveriam reger os municípios dentro do estado não eram cumpridas, sendo substituídos pelos mandos da fábrica.

A violência promovida pela companhia era feita por diversas frentes, seja pela “compra” de terras, seja por limitar o uso que os grupos familiares Potiguara mantinham. Mesmo com o loteamento das terras, o que em tese criaria uma racionalização do uso e a ideia de posse enquanto propriedade, o que Palitot mostra é que esses conceitos só funcionavam na esfera da burocracia. Na vida prática e cotidiana desses grupos domésticos, que mantinham outros arranjos sobre uso do espaço que não estes impostos, os lotes continuavam sendo usados de forma coletiva. A chegada da companhia força um novo arranjo territorial e também político, já que como alguns nativos acabaram sendo funcionários ou vigias da fábrica, foram colocados em outros espaços de poder.

Com o início do processo de falência da CTRT, que foi paulatino, mas contínuo, algumas partes das terras foram vendidas para as usinas de cana de açúcar que começavam a ter um investimento maciço do Estado, numa tentativa de escapar da crise do petróleo que afetou o mercado mundial. Estamos falando do programa PROALCOOL¹⁸, que teve suas atividades iniciadas na década de 70, que deu continuidade aos processos de tomada e controle das terras tradicionalmente ocupadas pelos Potiguara. Com tal conjuntura, onde as personagens que detinham grande capital econômico se multiplicavam no território, também se formava uma conjuntura que colaborou para os processos de Emergência étnica¹⁹ como Palitot coloca.

O autor aponta que antes desta redistribuição de poder entre as usinas e a CTRT a atividade do posto indígena, instalado na Baía da Traição, era periférico e não

¹⁸Programa Nacional do Alcool

¹⁹Para ler mais sobre o processo de emergência étnica, ver a Dissertação de Mestrado de Estêvão Palitot (2005).

conseguia resolver os conflitos de interesse no local. Com isso os grupos familiares começaram a perceber uma possibilidade para o processo de reivindicação do território.

Todos estes acontecimentos contribuíram para a formatação das relações e compreensão do território Potiguara. João Pacheco de Oliveira aponta esses eventos como um *processo de territorialização*, onde

“Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (OLIVEIRA, 2004.)

Com a ação do governo colonial e depois do império os Potiguara foram fortemente afetados e passaram por vários processos onde tiveram que, em certa medida, adaptar-se a situação que se apresentava. Oliveira aponta que os índios do Nordeste passaram por dois grandes *processos de territorialização*, sendo o primeiro as missões religiosas e a segunda com a agência indigenista oficial. No caso das missões o objetivo era de assimilar os grupos nativos a sociedade colonial, já a agência indigenista, a princípio SPI e depois a FUNAI, a ideia era contrária. A agência tinha como missão preservar os costumes e as especificidades de cada grupo, entre tanto o que estes dois processos têm em comum é o caráter tutelar em relação aos grupos.

Apesar de num primeiro momento parecer que tais processos são impostos, sem uma resposta contrária dos grupos afetados, o que acontece é um movimento contrário. Os grupos criaram formas de resistência, tanto as intervenções dos agentes tutelares, como também se articularam entre si para desenvolver suas identidades enquanto povo. Mesmo com o grupo já tendo o reconhecimento do Estado, enquanto etnicamente diferenciado, a relação com a fábrica fez com que algumas ações fossem tomadas. Um exemplo disto é uma carta do SPI²⁰ sobre atividades ilegais da CTRT em terras Potiguara.

²⁰A carta, uma das tantas apresentadas do trabalho de Moonen e Maia, fala da extração ilegal de madeira pela companhia de tecidos Rio Tinto. Ver Moonen 2008 p.22

A partir do que foi exposto se percebe que tanto as atividades diretas da CTRT, quanto as indiretas promovidas pelo processo de falência, quanto o programa PROALCOOL, criaram um ambiente fértil para um processo de reivindicação das terras. Todos os acontecimentos corroboram com os elementos de reorganização social apontados por Oliveira, se formos perceber estes acontecimentos numa visão macro. Mesmo assim não podemos pensar que os efeitos destas atividades industriais tenham afetado o grupo de forma homogênea. Em cada pedaço das terras Potiguara os efeitos e os contatos com a CTRT e a indústria sucroalcooleira foram em graus diferentes, alguns mais acentuados e outros menos. Um exemplo disto é a divisão das terras pelo Justa Araújo, enquanto ele loteou as terras da TI de Monte-Mór, abrindo a possibilidade de compra e esbulho das terras, na TI de São Francisco que fica na Baía da Traição o engenheiro deixou como terras coletivas, o que complica o processo de compra de lotes.

Capítulo 1: As Práticas de Cura entre os Potiguara

1.1 Introdução

Este capítulo tem como objetivo apresentar um panorama dos operadores de práticas xamânicas que vivem nas terras Potiguara. Serão tratados temas como as trajetórias destes operadores, algumas das técnicas que são usadas e também será tratado questões sobre quadros morais e tabus que estes rezadores e pajés seguem. A ideia aqui é demonstrar como estas pessoas se tornaram o que são hoje, perceber as trajetórias e como eles delinearam a escolha das técnicas e afins. Entre tanto primeiro precisamos compreender qual é o quadro teórico que é usado para analisar tais questões, dizendo de outra maneira quais lentes escolhemos para olhar.

Claudia Mura (2013) faz um completo trabalho sobre as práticas rituais dos Pankararu, grupo étnico de Pernambuco. Assim como os Potiguara, os Pankararu também passaram por *processos de territorialização* semelhantes, principalmente aquele do segundo momento do processo onde se era necessário demonstrar uma contrastividade étnica em comparação com a sociedade nacional. A partir dos apontamentos que Mura faz tentaremos fazer alguns diálogos entre conceitos e categorias que estes dois grupos étnicos em certa medida compartilham. Um destes conceitos é a situação do corpo, que pode estar aberto ou fechado.

A autora discute que essa dicotomia aberto/fechado é referente a uma condição do corpo onde ele pode estar vulnerável a ação de espíritos e outras entidades. A condição de aberto, e assim vulnerável a tais ações espirituais, pode vir de um comportamento moralmente não aceito, como por exemplo o consumo exagerado de bebidas alcoólicas. Esta condição também pode ter causas naturais, no caso o período menstrual, nesta situação as mulheres têm o corpo aberto e isso as impede de participar de diversos rituais. Neste caso é necessário um resguardo de atividades e alimentos excessivamente “carregados”, seguindo tais recomendações o corpo volta a seu estado de fechado com o tempo. É importante observar que tais impedimentos apontados por Claudia Mura são para a população em geral, no caso dos especialistas Pankararu eles mantem seus corpos abertos, para que as entidades possam incorporar. Por outro lado, estas entidades fazem a proteção do corpo do especialista, impedindo que ele sofra algum tipo de dano vindo de outra entidade. A partir disso se percebe indícios de que os processos territoriais e históricos pelos quais os grupos étnicos do Nordeste brasileiro participaram gerou uma tradição de conhecimento específica e que mesmo com as adaptações que cada grupo faz existe uma estrutura que acaba se mantendo.

Para compreender melhor dialogamos com Barth (2000a) que dentro de seus trabalhos propõe uma análise das culturas complexas dentro de uma perspectiva processual. Ele aponta que num cenário como o Norte Bali, um foi dos locais estudados, cheio de referências religiosas e encontros entre o que é entendido como tradicional e a modernidade ocidental, a criação de modelos e sistemas baseados numa lógica ocidental não oferece um panorama que condiz com a realidade. Por isso ele aborda as questões observando como elas se modificaram, ou não, durante o tempo e a partir disso tentar entender como esses eventos de mudança são criados pelos grupos.

Um outro conceito que está dentro dessa análise processual e que é usado para compreender as questões postas aqui é a tradição de conhecimento. Apesar de não ser um conceito fechado Barth aponta que a tradição de conhecimento é a canalização desses fluxos ou correntes culturais e que com o passar do tempo apresentam certo grau de coerência. Ele aponta que

“Assim, devemos abordar as várias correntes que identificamos, tomando cada uma delas como universo de discurso, e: (i) caracterizar seus padrões mais destacados; (ii) mostrar como ela se produz e

reproduz, e como mantém suas fronteiras; (iii) ao fazê-lo, descobrir o que permite que haja coerência, deixando em aberto, para ser solucionado de maneira empírica, como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento. Devemos também identificar os processos sociais pelos quais essas correntes se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões. Além disso, por ser que cada corrente siga uma dinâmica básica diferente.” (BARTH, 2000d, p. 126)

Assim, os operadores são canalizadores de diversas tradições de conhecimento aplicando-as dentro das suas técnicas de cura. Quando se fala das “misturas” que existem entre o catolicismo e as religiões de matriz africana por exemplo, está se falando de fluxos culturais distintos, que dentro de uma situação histórica específica que foi a escravidão e a colonização se encontraram, formando estas tais tradições. Desta forma não estamos considerando que estes fluxos se misturaram de forma passiva, ou que um foi assimilado pelo outro. O que apontamos é que a partir de eventos materiais essas correntes se encontraram e foram canalizadas a partir das necessidades do grupo em questão.

No caso dos rezadores e pajés as escolhas desses fluxos culturais são feitas a partir de uma infinidade de situações, que vão desde a relação do grupo doméstico que ele faz parte com outros operadores, até revelações oníricas. Cada um desses indivíduos vai escolher, dentro de uma constelação de técnicas e entidades, aquelas que servirão para determinados trabalhos. É nesse processo que os estoques culturais²¹ são formados, a partir da experiência e dessa transação interdimensional entre xamã e entidades.

²¹A definição de estoques culturais é apresentada por Barth (1993) onde ele aponta que estes estoques são formados a partir da experiência e prática de determinadas atividades, que vão contribuindo para um adensamento de modificação desse conhecimento. Desta maneira cada operador tem seu modo específico de executar determinadas atividades a partir da sua experiência com as curas.

A proposta deste capítulo é apresentar os curadores²² que tive mais contato durante a pesquisa de campo, mostrar suas trajetórias de vida, como aprenderam as técnicas de cura. Queremos para, além disso, mostrar como essa identidade dos curadores é formada e seus tabus. Nestas diversas idas as terras dos Potiguara conheci muitas pessoas, algumas com quem mantive mais aproximação e outras que, por motivos diversos, não consegui manter um fluxo de diálogo mais próximo. Claro que, mesmo sem esta proximidade prolongada, estas pessoas foram de muita importância para compreender as tramas e como se desenrola os conhecimentos sobre os processos de cura e os movimentos que esse conhecimento faz.

Foi neste processo de proximidade que consegui conhecer com profundidade as vidas e trajetórias de pessoas como Dona Nina, Isaías, Zefinha, Marcondes e Seu Chico, curadores que são reconhecidos e citados dentro e fora de suas aldeias.

1.2 Os rezadores

1.2.1 Dona Nina

D. Nina, que é moradora aldeia Jaraguá, é uma grande rezadeira, sendo reconhecida por pessoas que moram tanto em Jaraguá como também na aldeia vizinha Monte-Mór. Ela recebe pacientes de diversos lugares da região do vale do Mamanguape, como também de outras partes do estado como Campina Grande por exemplo. Sua trajetória de vida é marcada pelas atividades na fábrica de tecidos e no trabalho no campo.

Falar da família, dos irmãos e dos pais, foi uma coisa complicada nas nossas conversas, porém estas informações eram dadas por Seu Pedro, esposo de D. Nina que a 49 anos estão casados. Ele conta que a mãe dela, Maria Soares da Conceição, era da região do Brejo do estado paraibano, algumas vezes ele fala de Serra da Raiz e em outras de Bananeiras. Maria Soares da Conceição vem para a região do vale do Mamanguape junto com seus pais, Serafim Soares da Costa e Maria Serafim da

²²O termo Curador aqui aparece como um sinônimo de rezador, pajé e operador de práticas xamânicas. Em outros trabalhos o termo é usado como uma categoria de operadores, mas aqui uso para poder abarcar as categorias de rezador e pajé que são normalmente usados pelos Potiguara.

Conceição, para trabalhar na CTRT. Era comum que pessoas de outras regiões fossem aliciadas para trabalhar na fábrica.

José Sergio Leite Lopes se debruça sobre a fábrica de Paulista-PE, onde foi fundada a primeira fábrica têxtil da família Lundgren, e mostra como era esse processo de recrutamento. Apesar de o autor falar especificamente sobre a fábrica de Paulista, observa-se a partir do livro *O estranho Rio Tinto* e o discurso dos moradores da região que eram seguidos os mesmos *modus operandi* de Paulista na região, criando uma padronização na forma de lidar com os funcionários. A forma de divulgação sobre as vagas de trabalho se dava de duas formas, a primeira era com os aliciadores que iam para as cidades do interior dos estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte chamando as pessoas para trabalhar nas fábricas. A propaganda era voltada para a promessa de pleno emprego, pois era mais interessante que os futuros operários viessem com toda a família. Dizia-se que na fábrica se tinha “montanhas de cuscuz e os chafarizes de leite” (LEITE LOPES, 1988. p. 57).

O segundo modo era a partir das lojas Paulistas, que eram de propriedade da mesma família. Estas lojas se espalhavam por todo o Nordeste, sendo assim um ponto de apoio para os aliciadores. Quando estes futuros operários chegavam a Rio Tinto, ou em Paulista, eram levados a um barracão onde ficavam aos cuidados da fábrica até que fossem avaliados e alocados em funções específicas. Neste barracão as famílias eram separadas por sexo e sua “liberdade” só era restituída após o encontro com o patrão, Leite Lopes chama este processo, que vai da chegada ao barracão até o contrato de desnudamento²³. O processo de admissão era feito pelo próprio patrão, onde o trabalhador era avaliado pela quantidade de calos que tinha nas mãos. Se as mãos do trabalhador fossem calejadas era sinal de disposição, enquanto que a falta de calos era símbolo de vadiagem. A forma com que o autor descreve como era esse teatro, onde o patrão criava um laço pessoal com o chefe daquela família, não só era uma demonstração de poder, numa situação onde o trabalhador já está desnudo e a margem de um sistema, como também remonta uma relação de moradia e personalidade que era

²³ Leite Lopes se refere a esse tempo no barracão como um tempo de liminaridade, onde acontece o desligamento do indivíduo com suas atividades antigas para uma nova condição como operário. (p.51)

comum dentro do sistema de plantation de cana-de-açúcar, onde o trabalhador pede morada ao patrão.

A mãe de D. Nina casou duas vezes, a primeira com um soldado de nome desconhecido e a segunda com João Sudário, morador de Jaraguá. O primeiro casamento acaba devido a morte do esposo, então ela se muda para Jaraguá e lá se casa com João Sudário, pai de D. Nina. A fala de S. Pedro me leva supor que no primeiro casamento de Maria Soares da Conceição ela teve quatro filhos homens: José, Miguel, Joca e Raimundo. No segundo casamento ela teve D. Nina. Apesar de ter tido todos estes irmãos, só ela deu continuidade as rezas da mãe.

Durante a juventude ela tinha algumas visões que indicavam sua mediunidade. Quando ela tinha por volta dos 17 anos o irmão dela, Miguel morreu em um acidente de trabalho. Ele trabalhava tirando madeira para a fábrica e o vagão do trem, que carregava as toras de madeira, descarrilou em cima dele e de outro funcionário. D. Nina conta que seu irmão tinha epilepsia, que era tratado por sua mãe através das rezas, entretanto na hora do acidente ele teve uma crise e não conseguiu se mexer. Ela conta que, dias após o acidente, tem sonhos recorrentes com o Miguel. Ele vinha pedindo para que ela acendesse algumas velas no lugar do acidente, pois só assim ele poderia descansar depois de sua morte. Mesmo com este tipo de acontecimento, junto com outras que colocavam em evidência sua mediunidade, só aos 30 anos ela começa a rezar, apesar dela não conseguir uma precisão com relação ao tempo. Durante este meio tempo, entre a descoberta da mediunidade e o início das atividades, ela tem sonhos com uma mulher de branco, onde esta a ensinava as mais diversas rezas e curas.

“Ela era mulher nova, nera mulher muito velha não. Pelo jeito dela não era gente desse mundo não. Mulher do mando muito bonito, ela me ensinando. Então depois disso eu tornei a ver ela, me pedindo a mim que eu não deixasse, que isso era uma penitência que o Senhor tinha me dado.”(Entrevista com D. Nina em 13/03/15)

Nesta fala, ela mostra como foi o processo de aprendizado junto com sua mentora espiritual, que ensinava as rezas a partir dos sonhos. Da forma com que ela

conta estes sonhos foram se seguindo durante anos, até ela se sentir preparada para rezar. A ênfase em não parar de rezar que esta entidade e, posteriormente, uma amiga de D. Nina, que é freira, dão ao trabalho dela adicionam uma validade e uma responsabilidade a esta atividade de cura. A preocupação dela, e por isso a buscar pela opinião de uma freira, sobre o trabalho de reza está em não ir contra os preceitos da igreja católica. Neste caso a validação da freira, apontando este trabalho como necessário e uma penitência divina, dá a validação que D. Nina queria.

As mulheres do lado materno de D. Nina foram grandes conhecedoras dos processos de cura, já que tanto sua mãe, quanto suas tias, eram rezadeiras. Para além disto, sua avó materna e sua madrinha eram parteiras. Por mais que D. Nina valorize esse contato com a mentora, como a revelação de uma penitência divina, ela não descarta a influência que existe dentro da família dela. Assim existe uma tradição, ou padrão, onde só as mulheres da família receberam estas habilidades.

Aqui existem duas fontes de conhecimentos, o primeiro seria esse da família e o segundo deste contato com a entidade. Quando D. Nina afirma que aprendeu suas rezas “sozinha” ela coloca em evidencia que o contato com esta entidade dá a ela uma validade maior, ou melhor, da sua cura. Em seu trabalho com os Pankararu Claudia Mura (2013) aponta que, os especialistas rituais que tiveram seus dons revelados, como no caso de D. Nina, têm seu prestígio como curador elevado se comparados aqueles que aprenderam com alguém encarnado. Esse maior prestígio que ela aponta em seu trabalho se dá por um crescimento na quantidade de operadores, com esse crescimento as disputas por prestígio se intensificaram o que contribuiu para essa distinção. No caso específico dos especialistas que vivem nas terras Potiguara, esta revelação dos dons não tem o mesmo peso que no caso Pankararu.

Pelo que observamos na pesquisa o elemento mais relevante para o crescimento do prestígio do operador é a qualidade e rapidez da cura. Esta “não valorização” com relação à revelação dos dons pode, também, vir do discurso dos próprios especialistas. Grande parte destes, em suas trajetórias, tiveram este contato com entidades de outras dimensões, seja a partir de sonhos ou de intenções de pensamento. O que se torna incomum, nesta situação, é conhecer pessoas que tiveram outras formas de aprendizado. Outro ponto a ser levado em consideração, ainda com relação aos Pankararu, é que os operadores Potiguara estão mais estabelecidos. Suas posições como rezadores não são

colocadas em questão, exatamente pela pouca quantidade de operadores, criando assim uma espécie de equilíbrio nessa disputa. As características de um rezador são, em grande maioria, notadas já na infância pela família ou outros curadores que tem contato com a criança. Desta forma, as trajetórias dos operadores estão sempre marcadas pela presença de outros operadores, que reconheciam neles estas habilidades. Em dada medida, estes operadores que percebem as habilidades vão se tornando orientadores desses aprendizes seja de forma direta ou indireta.

1.2.2 Seu Chico

Seu Chico aparece como um dos nomes mais falados quando se pergunta sobre liderança espiritual dentro dos Potiguara. Desde os 15 anos de idade ele participa das discussões em torno dos direitos do povo Potiguara e a mais ou menos 57 anos acompanha o desenrolar destas pautas. Ele é reconhecido por todos como um grande pajé e junto com os caciques está sempre nos movimentos de reivindicação. A função de Pajé, na sua percepção, está dividida em dois grandes eixos: fazer remédios, produzindo cura física e espiritual para o povo Potiguara e participar ativamente das reivindicações.

O processo para se tornar Pajé, no caso de S. Chico, é curioso pois está atrelado diretamente a uma validação direta da comunidade, no formato de reunião. Em uma de nossas conversas, ele disse a seguinte frase “a gente nasce primeiro e quem faz a gente nascer são os próprios parentes”. A ideia de nascer aqui é no sentido de nascer com aquele propósito, como uma penitência ou missão, mas é o reconhecimento, por parte da comunidade, que faz esse nascimento acontecer de fato. No caso dele, esse reconhecimento veio através de uma reunião com representantes de diversas aldeias e há mais de dez anos que ele está nesta função. Ele fala desta reunião como o ponto principal para sua consolidação como pajé. Apesar da escolha da comunidade ele não exercia nenhuma atividade como rezador. Mas como conta, estava sempre participando das reivindicações e eventos relacionados a questão das terras. A questão de “primeiro nascer” vem também como uma crítica as pessoas que, segundo ele, se auto intitulam Pajé e por isso o reconhecimento do grupo entra como peça fundante do ser pajé.

Mesmo com este discurso a respeito da legitimação por parte da comunidade, dentro da família de S. Chico existem outros operadores, como por exemplo a mãe dele, já falecida, que era uma rezadeira e sua irmã que também é pajé. Nesta situação a validação como pajé não vem simplesmente por causa do contato com as entidades e a qualidade das suas habilidades, como acontece com os rezadores, mas de todo um histórico do indivíduo e da família deste especialista. Este reconhecimento pode vir por causa da fama da mãe dele e da importância da sua família dentro da história da aldeia.

A questão da família acaba contribuindo, pois ele entende que dentro de cada família tem que ter alguém que detenha determinados conhecimentos. Um exemplo disto é que dentro de sua família S. Chico fez circular uma série de conhecimentos sobre plantas e rezas. É claro que não serão todos os filhos dele que desenvolverão aptidões para esse tipo de atividade, mas aquele que tem é percebido e encaminhado mais rapidamente. Com isso é possível que a família crie um status específico e um controle sobre as técnicas e processos de cura. Outro elemento de validação do status que ele aponta é a presença ativa dentro do processo de reivindicação das terras como um ponto importante para aquele que quer ser pajé.

De suas experiências com os espíritos ancestrais ele conta que em um dado momento, quando ele já tinha o título de pajé, teve um acidente de trabalho e como esses espíritos o orientaram e ajudaram na cura. S. Chico conta que em um dia normal estava num pé de coco, colhendo as sementes e acidentalmente caiu de costas, machucando a coluna. Mesmo tomando remédios a dor vinha todas as vezes que ele fazia algum tipo de esforço, quando estava capinando o mato ou fazendo outro serviço que envolvesse o local machucado.

Mesmo com essa limitação, não deixava de exercer algumas funções e, enquanto capinava o mato do seu quintal, um pensamento lhe veio à mente. Este pensamento lhe dizia que pegasse um daqueles matos que ele estava tirando do quintal, mais especificamente uma planta que ele chama de vick, fizesse um chá e tomasse. Quando ele seguiu esta recomendação, suas costas pararam de doer rapidamente e logo ele começou a repassar esse conhecimento para outras pessoas que sofriam da mesma dor. Para ele, este tipo de conhecimento não se aprende, ele vem diretamente dos ancestrais para aqueles que têm como missão desempenhar estas atividades. Por isso que,

esses contatos com estas entidades só começaram a acontecer quando ele toma esta posição de Pajé.



Planta usada para as dores do acidente.
Foto do autor.

Em nossas conversas, quando falamos de como se tornar um pajé, S. Chico sempre mostrava que a experiência de viajar, de estar em outros lugares, com outros povos, faz com que aquele que pretende vir a ser um pajé precise passar por essas situações. Este tipo de vivência, a da viagem e de todos os percalços que ela traz, como por exemplo: pouco dinheiro para longas viagens; desconforto nas dormidas e conflitos em grandes reuniões, é o que contribui para a formação de uma liderança, seja o pajé ou cacique.

Outra contribuição que estas viagens trazem são as intensas trocas de informações entre pajés, este contato com outros povos aumenta o conhecimento de plantas e de curas. Eles trocam e levam presentes para os conhecidos nestes eventos como ele fala da fama que ganhou o defumador dele. Ele conta que em uma destas

viagens um dos parentes²⁴ não estava conseguindo dormir direito. Este parente tinha visões de sombras e vultos dentro do quarto.

“E não é que lá, numa noite, na sala que eu dormia (...) um caba, já pra meia-noite, se espantou pra lá e aperreado. Eu disse rapaz o que é que tu tem, acorda, o que é que tu tem parente? Rapaz, um negócio bulindo comigo aqui. Eu disse, rapaz deixe de história. (...) Peguei o cachimbe dele dei uma defumada e graças a Deus não apareceu mais nunca” (Entrevista com S. Chico em 29/04/17)

Depois deste acontecido muitos outros parentes que estavam no mesmo evento ficaram interessados neste preparo que S. Chico faz com duas plantas que ele chama de Mestre Junço e Mestre Catucá. Este defumador serve para limpeza de ambientes. Com este contato que se cria dentro dos eventos se cria uma rede de trocas intensa, que ganha um grande impulso com a internet, S. Chico fala que de vez em quando tem alguém ligando para saber como ele está ou perguntando via internet aos filhos e netos.

1.2.3 Isaias

Isaias é morador da aldeia Lagoa do Mato, que fica próximo à cidade de Baía da Traição e desde criança sente o contato com os ancestrais Potiguara e com os encantados. Para ele, sua mediunidade vem aparecer por volta dos sete a oito anos, quando morava na aldeia Galego. Ele conta que nesta época tinha algumas galinhas e num dia de muita chuva um dos pintos dele se perde do restante dos bichos. Mesmo com sua mãe dizendo que o pinto não sobreviveria para Isaias o animal voltaria vivo e ficou com isso na cabeça até o outro dia. Quando a chuva passou, pela manhã do dia seguinte, Isaias vai procurar o pinto e consegue achá-lo vivo. Para ele essa foi a sua primeira reza, quando ele firma o pensamento no retorno do animal. Por volta dos doze anos ele começa a se aproximar dos mais velhos, buscando aprender sobre as histórias

²⁴ O termo parente, aqui aplicado, é a forma com que as pessoas que participam dos movimentos indígenas se denominam. Assim como nos partidos de esquerda, onde os participantes se denominam de camarada, o termo parente serve para a mesma função.

do lugar e conhecer melhor estas questões sobre os ancestrais e espíritos. Esta curiosidade foi o que impulsionou ele a sempre buscar informações sobre esta temática.

Com o tempo e com a participação sempre ativa, puxando as linhas do toré e dançando, as pessoas começavam a lhe chamar de jovem pajé. Em sua interpretação as pessoas da aldeia já reconheciam nele algo diferente, alguma coisa que os levava a chamá-lo assim. Na opinião dele, este reconhecimento vem primeiro das entidades ancestrais, os espíritos dos Potiguara, e também da comunidade. Na juventude o processo de aprendizagem sobre o mundo espiritual e a mediunidade segue para outro evento muito marcante para ele, que é o contato com seu Pai de santo Pai Beto. Isaias fala que eles se encontraram num evento sobre igualdade racial em João Pessoa, capital do estado.

“(...) quando chegou lá, aquele negro olhou pra mim, na minha direção e veio caminhando. Eu meio sismado, porquê o caboclo é meio sismado mesmo, ele chegou perto de mim e disse Olá, eu disse tudo bem. Quando ele apertou minha mão ficou olhando pra mim, olhando, eu fiquei pensando o danado esse homem quer. Ele disse Você é da Baia da Traição né? Eu disse sou. Você é Pajé? Eu disse sou, jovem Pajé. (...) Ele disse Você sabe que tem uma mediunidade muito forte? Eu disse sei. Ele disse pois cuide dela, porque você não vai segurar por muito tempo não, tem muita gente na sua aldeia que vai precisar muito dos seus trabalhos.” (Entrevista com Isaias em 07/03/18)

A conversa entre Pai Beto e Isaias continua, até que Pai Beto convida Isaias para um toque de Preto Velho e caboclo no centro onde ele era o Pai de santo. Isaias convida outros colegas, que estavam no evento e que tinham maior afinidade com estas questões espirituais e todos aceitam o convite de ir ao toque. Ao chegar ao centro do Pai Beto ele percebe algumas semelhanças entre o ritual do toré e o ritual da jurema, que ele não conhecia. Apesar destas primeiras impressões ele não se sentiu incomodado, nem assustado. Quando chegou a parte dos Caboclos, Pai Beto convida Isaias para cantar um ponto e este começa com a linha “sentado na pedra fina”, cantada nos torés normalmente. Logo depois de começar a cantar ele diz que não consegue se lembrar de

nada, mas os que estavam lá, dizem que ele recebeu a entidade com força e que ela dançou e pulou com muita energia. Depois desta experiência ele começa a trabalhar com as entidades da jurema e também a fazer os seus trabalhos de cura em sua casa.

Quando se sobre estas questões Isaias sempre traz um discurso sobre ancestralidade e a questão da mistura e do resgate da tradição Potiguara. O discurso de uma mistura entre coisa de índio e coisa de negro é muito presente quando se fala, por exemplo, da jurema. Na percepção de Isaias a jurema é a religião ancestral dos índios do litoral nordestino, principalmente por ter como cidade base Alhandra, considerada uma cidade sagrada. Nesta percepção teria sido os povos escravizados que, criando uma afinidade com o ritual, teria modificado e adicionado outras entidades. Por causa desta aproximação entre as religiões de matriz africana e a jurema que a questão da mistura é levantada. Na sua fala, tanto nas nossas conversas, quanto nos rituais de jurema, ele coloca que apesar de os rituais terem esta aproximação cada um é diferente e específico. Esta fala de Isaias se aproxima do que alguns trabalhos apresentam, quando se referem a jurema.

René Vandezande (1975), em sua dissertação levanta uma série de questões sobre a cidade de Alhandra e a sua relação com a jurema, como também a relação entre os povos nativos do litoral paraibano com essa tradição religiosa. Em um dado momento Vandezande aponta o trabalho do engenheiro Justa Araújo, que fez repetiu o mesmo processo das terras Potiguara na sesmaria da Jacoca, onde hoje Alhandra se encontra. Neste trabalho Justa Araújo o engenheiro responde a demanda de Ignácio Gonçalves de Barros, referente a um lote de terras. Ignácio é também conhecido como Mestre Inácio, que era mestre juremeiro e chefe dos índios de Alhandra. Vandezande traz tanto as informações de documentos, quanto das falas dos moradores de Alhandra, para demonstrar como que o ritual da jurema sempre esteve ligado aquele espaço e aquele grupo. Com o tempo e as mudanças causadas pelo processo da lei de terras outros grupos se mudaram para Alhandra, acentuando, assim a presença de outros fluxos culturais.

É interessante apontar também que o autor demonstra a aproximação entre os juremeiros e a Federação dos cultos africanos da Paraíba. Esta aproximação se dá, segundo o autor, por um interesse da Federação em “(...) aproveitar de elementos do Catimbó para enriquecer os rituais de Umbanda local e também para formar um tipo de

apologética apresentando os pés de jurema como ‘lugares santos’ da Umbanda.” (VANDEZANDE, 1975 p. 200). Na época da pesquisa existia certa desconfiança por parte dos mestres juremeiros, mas como a Federação oferecia uma proteção com relação a polícia, que combatia os rituais, alguns mestres foram aderindo. Esse e outros movimentos que agregaram novos referenciais dentro da tradição da jurema que é entendido por Isaias como uma “mistura” entre a tradição indígena, que seria a jurema, junto com influências dos negros escravizados. Além desse conceito de “mistura”, outro conceito muito presente tanto na fala de Isaias, como também na do S. Chico é o “resgate” das tradições Potiguara. Esse “resgate”, segundo os Pajés se dá tanto pela língua, como também pelo toré. É a partir dessas duas vias de contato que eles entendem essa recuperação de uma tradição mais original, tornando-os “mais índios”.

Fica claro nesse discurso como essa ideia de preservação e resgate, que é própria do órgão tutelar, confunde na reflexão de outras possibilidades de construção das tradições. Assim, o que Isaias aponta como uma “mistura” das tradições, é interpretada por nós, como uma concatenação dos fluxos culturais que foram reorganizados por efeitos das ações coloniais e afins. Ao contrário de um pensamento onde essas “misturas” se dão de forma passiva e o encaixe delas acontece de forma imediata, o que se vê é um processo material e conflituoso que marca essas relações. Grunewald (2004) reflete sobre a situação em que os Atikun da Serra de Umã, ao terem suas terras ameaçadas por uma série de conflitos, buscam ativar suas identidades enquanto “remanescentes de índios” para poderem ter ajuda do SPI²⁵ sobre esses conflitos. Para ter esse suporte do Estado era necessário que esse grupo tivesse uma “contrastividade étnica”, comparado a sociedade circundante e assim buscaram ajuda de outros grupos que já tinham contatos, como por exemplo os Tuxá de Rodelas/BA. Os Tuxá foram até a serra e ensinou como dançar o toré, o principal elemento de contrastividade que o órgão do Estado reconhecia na época. O Ponto em questão é que, com o passar do tempo, esse toré foi sendo modificado para atender não mais a uma exigência do Estado, mas para criar formas de acesso a entidades cósmicas para atender a outras necessidades. Assim Grunewald demonstra que “(...) a tradição é fluida, seu conteúdo é redefinido a cada geração e sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída.” (p. 150)

²⁵ Serviço de proteção ao Índio.

1.2.4 Zefinha

Zefinha é rezadeira da Aldeia Tramataia, que fica próximo à cidade de Marcação, e a quase 30 anos vem desenvolvendo estas habilidades. Dos três filhos que Zefinha teve dois se tornaram rezadores, Margarete e Marcondes. Um ponto que chama atenção foi a forma com que Zefinha aprendeu as rezas de sua avó. Ao contrário de D. Nina, Isaias e S. Chico que apontam a fonte de seus conhecimentos para o além, Zefinha além de apontar sua Avó como sua mentora diz que preferiu escrever as rezas que lhes foram passadas. Até aquele momento da pesquisa o ato de escrever a reza não tinha sido citada e o aprendizado sempre era a partir da observação e da oralidade. A filha de Zefinha, Margarete, aprendeu antes dela e da mesma maneira.

A conjuntura com que as duas aprenderam também é bastante parecida, pois tanto a avó de Zefinha, quanto D. Madalena que foi mentora de Margarete, estavam perto da morte e por causa disto pediram para que escrevessem as rezas. Já Marcondes é aprendiz de Zefinha, mas mesmo com a mãe próxima a ele, preferiu escrever as rezas. A escrita das rezas vem como um suporte para que, durante a execução da reza não haja erros. No caso de Zefinha e de sua filha, como elas aprenderam de pessoas que estavam perto de morrer, não existia muito tempo para que estas observassem o trabalho ao ponto de absorver todos os detalhes. No caso de Marcondes lhe foi recomendado que escrevesse, já que não morava mais com a mãe. Mas apesar desta conjuntura todos estes tiveram um contato prolongado com o modo de executar as rezas, mesmo que como pacientes e observadores. Mesmo com o suporte da escrita isso já contribui para que o operador tenha uma base da performance necessária para a execução da reza.

A questão da reza escrita levantou algumas questões relacionadas ao aprendizado, pois se existem tabus com relação a transação de conhecimento, como impedir que alguém tenha acesso a estas rezas, se elas estão materializadas na escrita? No caso de Zefinha, na época em que sua avó estava perto da morte, ela não sabia escrever e pediu para um conhecido, do sexo masculino, escrever para ela. Na sua reflexão ela acha que, se o homem que escreveu tivesse fé naquilo que escrevia, poderia sim aprender e praticar as rezas sem problemas. Marcondes segue a mesma linha de raciocínio. Ele compara as rezas escritas com orações de outras religiões, se aquele que reza tiver fé aquela reza funcionará. Assim, saber as palavras não faz de alguém um rezador, para ser é necessária uma conexão com o cosmos.

Tanto Zefinha quanto seus filhos têm como público crianças que estão com olhado ou outros males. Mas ao contrário da mãe, os filhos não rezam pessoas de fora do grupo doméstico. Marcondes fala que, como ainda está aprendendo, não se sente forte espiritualmente para começar a atender pessoas de fora e por isso reza apenas os filhos em casa. Outro motivo que ele aponta é que os pais mais jovens não acreditam mais nos benefícios da reza, preferindo levar a criança doente diretamente para o hospital.

A escolha das crianças está diretamente ligada à dificuldade e a experiência necessária para rezar adultos. Segundo Zefinha a energia que atinge as crianças, no caso do olhado, é mais fraca do que um adulto por exemplo. A criança é pura e não tem a mesma carga de energia que um adulto. Outro motivo pelo qual é preferível rezar crianças é que, em alguns casos, o que parece ser um olhado para o rezador, acaba vindo a ser uma “coisa feita”²⁶ para aquele paciente e se o rezador não tiver força e experiência essa “coisa feita” pode vir a atacar o rezador. Ela conta que uma vez tentou rezar um adulto, mas quando este saiu de sua casa ela ficou muito doente. Dias se passaram sem que ela melhorasse, mesmo ela se rezando sozinha. Por causa desta situação ela procurou outra rezadeira, com mais experiência, que recomendou a ela que, quando fosse rezar um adulto, colocasse um dente de alho debaixo da língua e assim ela estaria mais protegida. Porém Zefinha preferiu ficar apenas com as crianças, apesar de que ela reza os adultos de sua família, como o filho por exemplo.

1.3 Construções da identidade

A construção da identidade do curador está baseada numa série de fatores, que estão ligados desde aos circuitos onde ele se encontra e atende; quais são suas conexões com o cosmos e quais elementos são usados no processo de cura em si. Outra circunstância que caracteriza a identidade dos curadores, é como ele está posto dentro das relações com os diversos grupos, sejam os grupos domésticos e sua relação diária, seja a relação com o étnico. É esta relação com a dimensão étnica que vai descolar a figura do pajé e do rezador, pois, são externamente entendidas como ontologicamente diferentes. O que se percebe é que esta diferença é muito mais complexa e com

²⁶Quando eles falam em “coisa feita” é relacionada a magias negativas que tem o objetivo de fazer mal a seu alvo.

fronteiras muito permeáveis. Quando questionados sobre esta suposta diferença os especialistas apontam que, na verdade, não existem elementos que os diferencie completamente um do outro. As duas categorias, de pajé e de rezador se prestam a mesma função: curar os males dos pacientes. Estes também compartilham conexões com as mesmas entidades que proporcionam as curas, os encantados, santos e Deus são chamados por eles para trazer a cura dos doentes. O que podemos apontar como diferença entre estas duas categorias é a forma de estar localizado dentro de determinados circuitos; o discurso que eles levantam sobre questões morais e o cosmos; e sua participação enquanto agente de construção da identidade étnica

A princípio o rezador não tem, ou não demonstra ter, uma preocupação com a identidade étnica, já que sua interação está ligada diretamente com os grupos domésticos. Nesta esfera do doméstico o étnico, o ser Potiguara, não tem tanto peso. Essa diferenciação só ganha corpo quando influencia no acesso a determinados recursos, como por exemplo a saúde indígena. Desta maneira o rezador não distingue entre quem é indígena ou não. Essa despreocupação também reflete no fato do próprio rezador não precisar ser nativo para ser reconhecido como tal. Um exemplo disso é seu Argenor que é rezador da aldeia Silva da Estrada, ele é viúvo e mora em Silva da Estrada desde 1995, foi lá também que fez seu nome como rezador. Após a morte da esposa ele continuou morando no Silva da Estrada e atendendo os pacientes, com isso essa distinção entre ser ou não nativo não faz sentido dentro dessa esfera doméstica. A partir do que foi percebido em campo arrisco-me a apontar que, por causa desta ligação com o cotidiano dos grupos, o rezador tem uma mobilidade reduzida dentro do território. São os pacientes e suas famílias que procuram o especialista, indo a sua casa. Em uma conversa com o Cacique Anibal, sobre a atividade de reza dentro da aldeia Jaraguá, este fala que também detém conhecimentos relacionados à cura. Ele não as pratica para fora do seu grupo doméstico, pois esta atividade entra em choque com a de cacique. Segundo a sua leitura, Anibal diz que o rezador deve sempre estar em casa, para atender aquele que precisa de ajuda. Numa via contrária o cacique está sempre viajando, em busca de melhorias para sua aldeia. Assim uma atividade impediria completamente a outra. O trabalho de Queiroz (2017), que também tem como interlocutor Anibal e sua família, apresenta bem como é essa circulação do cacique.

A figura do pajé por sua vez está ligada com as questões de reivindicações étnicas. Na percepção de quem desempenha esta função o pajé deve promover a cura do

grupo e também tem uma obrigação de buscar uma melhora para o povo. Com isto o pajé atua como uma outra liderança, que trabalha em paralelo ao cacique. Quando é questionado sobre isso S. Chico aponta que, o bom pajé deve sempre estar sempre dentro do movimento. Antes de ser pajé, na juventude, acompanhava as demandas que existiam e na sua percepção é este tipo de acompanhamento de perto é que torna alguém capaz de ser um bom pajé. A partir disso percebemos que a circulação do pajé é muito maior, esta figura vai para reuniões com agentes do Estado e está em contato com outros pajés de grupos étnicos distintos. Dentro desta circulação há a criação de uma rede de contatos muito mais dinâmica que fornecem a estas figuras novos conhecimentos de cura e benefícios para o grupo.

Com isso o que notamos é que, cada personagem tem um circuito diferente de ação, um mais interno referente aos grupos domésticos e a vizinhança e outro externo, que envolve agentes do Estado e instâncias que vão para além dos grupos domésticos. Mesmo com esses circuitos dispostos desta maneira não podemos supor que apenas os pajés têm contato com pessoas de fora, no sentido das pessoas que estão fora das terras indígenas. Muitos rezadores são procurados por pessoas de diversos lugares para terem seus males resolvidos. O que vai caracterizar esta procura é o problema e o conhecimento que a família do doente tem com o operador.

Esta procura, que vem junto com uma identidade já estabelecida, faz parte dessa identidade e se forma fora dessa esfera do étnico. Podemos pensar nos pacientes de Isaias para termos um exemplo prático desta questão. Pessoas de diversos lugares da região do Vale do Mamanguape e de fora, como o Rio Grande do Norte e outros estados, vem em busca do atendimento de Isaias. Essa procura está atrelada as suas habilidades como curador, e não necessariamente da sua posição como pajé. O conhecimento das qualidades de cada rezador circula a partir dos pacientes que foram curados, indo de boca em boca. Desta forma o curador não sabe até onde seu prestígio alcança, mas promover propaganda de si, seja através de qualquer meio, não é visto com bons olhos. Fazer propaganda seria como transformar a cura, que tem uma origem divina, em mercadoria e isso é encarado como um desrespeito.

Pensando ainda dentro dessa esfera doméstica é a partir da efetividade da cura que os rezadores são classificados e escolhidos. Tanto os pacientes quanto outros rezadores concordam que um bom rezador é aquele que traz a cura na hora, quase que

de forma instantânea. Criemos uma situação hipotética para explicar melhor isso. Digamos que os pais de uma criança notam que ela está com muita sonolência, olhos lacrimejando e outros sintomas de um Olhado. Ao levarem para um rezador e, caso a criança não tenha uma melhora notável, a qualidade daquele rezador é colocada em questão. Obviamente que numa situação como esta são diversos fatores que podem estar envolvidos, como a potência do olhado por exemplo. Mas é neste sentido que a escolha e a fama de cada curador são criadas. No caso citado, se a criança tivesse ficado mais alerta logo após a reza, isso seria um sinal de que aquela reza e aquele rezador têm poder e será indicado pelos pais da criança para outras pessoas.

Mesmo a efetividade na cura sendo o fator de escolha mais importante, existem outros que influenciam na escolha do operador. Existe uma preocupação dos familiares do paciente em não levar o doente para a casa de um “macumbeiro²⁷”. Tal preocupação está numa construção moral de que os operadores que manifestem qualquer elemento que remeta a religiões de matriz africana tem alguma ligação com entidades malignas e só pratiquem atividades rituais com fins maldosos. Além disto a preocupação está na má fama que é atribuída aqueles que visitam as “casas de macumbeiro”, sendo vistas como pessoas que estão procurando fazer mal a outros. Esta preocupação também está em parte dos operadores, que evitam ter suas imagens ligadas a práticas ou a entidades de religiões de matrizes africanas. Além disso algumas técnicas, que remetem as tradições africanas, também são dispensadas e mal vistas como o cachimbo e as incorporações. No caso de operadores que, abertamente demonstram suas ligações com estas religiões, como Isaias sua ligação com a Jurema, existe tanto uma crítica feita sobre os pacientes que tem esse tipo de comportamento, o de negar ou esconder a fonte daquela cura, como também uma postura mais didática tentando mostrar que a verdade sobre a tradição.

1.4 Rezas e Tabus

As rezas são uma das formas de cura usadas nos pacientes, porém também existem outras como os banhos, os lambedores, as garrafadas e os chás. As rezas serão apresentadas de forma mais aprofundada, comparando com as outras formas de cura, tanto por causa do uso, pois durante a pesquisa a procura por rezas foi expressivamente

²⁷ O termo é usado, na maioria das vezes, para apontar de forma pejorativa as pessoas que são adeptas das tradições religiosas de matriz africana.

maior do que as outras formas, e também porque a reza é um momento onde o operador negocia a cura e aplica conselhos aos pacientes.

Existem diversos tipos de rezas e o operador identifica qual tipo de reza vai usar, dependendo dos sintomas que o paciente apresenta. Apesar de sempre falar das rezas, voltadas para os males da humanidade, também existem rezas voltadas para a cura animais. Para estes, existem as rezas para bicheira e para o engasgo como D. Nina apresenta. Ela conta uma anedota onde o jumento de um vizinho engole o caroço de uma manga, mas este caroço fica entalado na garganta do animal. Então D. Nina, munida de uma vassoura vai até o bicho e começa a dizer “vassoura molhada, vassoura enxuta, tirais o olhado mal de cima desse bicho bruto”. Depois de repetir isso três vezes o animal cospe o caroço de manga e ela agradece a cura do animal rezando um Pai-Nosso.

Este tipo de reza é específico para, o que ela chama de bicho bruto, que seria qualquer tipo de animal. Tal reza não se aplicaria a um humano, pois como os humanos são batizados eles deixam de serem bichos e tomam o posto de humanos. Apesar desta reflexão sobre humanidades produzida por D. Nina, a partir do seu entendimento sobre a importância do batismo, não podemos pressupor que numa situação onde um indivíduo não batizado fosse ser rezado ela usaria esta técnica. Pelo contrário ela usa as técnicas usuais, pois a condição de humano não se fecha apenas no batismo. Para ela o batismo vem como uma proteção e reconhecimento divino e aquele que não é batizado está sujeito a ver e ouvir entidades, possivelmente malignas, que poderiam moldar a personalidade do indivíduo. Desta maneira uma criança que não é batizada pode vir a ser mais desobediente ou mais aberta a doenças espirituais devido a isso.

As rezas para os humanos são para os mais diversos males daqueles que atingem o corpo como dores no geral, ossos quebrados, músculos contundidos, mas também podem ser para males que começam no plano espiritual e são somatizados no corpo como o Olhado e o Ramo.

1.4.1 Reza para músculos machucados ou Ossos quebrados

A reza para problemas musculares e ósseos precisa de um pedaço de pano, linha e agulha. Esses objetos servem para auxiliar o operador na cura. A ideia é costurar o pano

e desta forma costurar também os nervos e os músculos que estão machucados, colocando-os no lugar. Primeiro se reza um Pai-nosso e uma Ave-Maria, enquanto se faz estas rezas o operador vai usando o pano para fazer o sinal da cruz em cima do local machucado. Depois disso o operador começa a costurar o pano enquanto repete a seguinte frase:

“O que que eu corzo, nervo triado, junta desconjuntada e carne machucada. No osso São Furtuoso é aqui mesmo é que eu corzo. O que que eu corzo, nervo triado, junta desconjuntada e carne machucada. No neivoso São Furtuoso é aqui mesmo que é eu corzo”
(Entrevista com D. Nina 17/12/17)

O processo todo, a repetição do Pai-Nosso/Ave-Maria mais a reza ao São Furtuoso, se repete três vezes. Depois deste ritual o operador oferece as orações e benze o paciente, consagrando aquele machucado as cinco chagas de Cristo e a São Furtuoso, desta forma o processo de cura finaliza. No trabalho de Lima (2016) ela traz a descrição de uma reza, com as mesmas funções desta, apenas com algumas modificações, como o nome do santo, São Bertuoso e alguns outros dizeres em ordens diferentes.

1.4.2 Reza para Olhado

O Olhado, ou Mau Olhado, é um tipo de doença que tem origem nas intenções negativas que as pessoas colocam sobre as outras. Quem coloca o Olhado pode fazer isso de forma intencional ou, como mais comumente acontece, de forma acidental. Quando, por exemplo, alguém tem grande admiração por alguma coisa ou a beleza de alguém ela pode estar colocando olhado naquele ser. As crianças são mais frágeis a esse tipo de doença, apresentando seus sintomas com mais rapidez, enquanto que os casos de Olhado em adultos são mais raros, porém potentes. Os sintomas desta doença são conhecidos por grande parte da população, desta forma o diagnóstico é previamente feito em casa.



Pinhão Roxo. Foto do autor.

Normalmente se identifica a pessoa que está com o Olhado quando esta começa a bocejar com frequência, apresenta sonolência e falta de ânimo. Para o tratamento o rezador usa o ramo de uma planta de três folhas, esta não pode ter nem leite, nem pelos. Normalmente usa a folha do Pinhão roxo. O rezador então começa a fazer o sinal da cruz com três folhas da planta escolhida e começa a rezar com os seguintes dizeres:

“com 2 te botaram com 3 eu te tiro, com o poder de deus pai, deus filho, deus espírito santo. Olhado e quebrando, sentido e pesando(...). Deus te fez, deus te criou, deus te batizou, deus te consagrou, deus te defenda desse mal (...). Se te botaram em tu foi pela frente (...) são vicente. Se te botaram por detras (...) São Braz. Se te botaram foi no teu cume, foi no seu dormir, nas tuas carnes, nos ossos, na gordura, na magreza e na fiura, na buniteza, na esperteza, no teu andar, no teu olhar, no teu sorriso, bem querer te alguém puro. Com o puder de deus, deus filho, deus espírito santo (...)” (Entrevista com D. Nina 17/12/17)

Logo após o operador começa um Pai-nosso, uma Ave-Maria e continua:

“vinha São Pedro e encontrou a virgem Maria e perguntou: Maria o que estais curando? To curando é olhado quebrante, to curando, toarretirando, todo olhado, todo quebrante, to jogando pras ondas do mar sagrado.” (Entrevista com D. Nina 17/12/17)

Depois disto vem uma Salve Rainha e continua:

“Deus é verbo, verbo é deus. Jesus te livre (...) com duas ave-maria, duas santa maria, uma salve rainha, as cinco chagas de nosso senhor Jesus cristo (...). que todas as chagas sofridas no seu sagrado corpo bença o filho de deus livre e santo (...) levai para as ondas do mar sagrado. Em nome de deus pai, deus filho, deus espírito santo, que seja curado de tudo pelas portas do mar sagrado.” (Entrevista com D. Nina 17/12/17)



D. Nina rezando Olhado. Foto do autor.

Enquanto a reza vai sendo feita o operador pode vir a sentir os mesmos sintomas do paciente, isso é um indicador da potência do Olhado. Quando este é muito forte o rezador chega a ficar fadigado, com os olhos lacrimejando e bocejando. Normalmente se descobre o sexo de quem colocou o olhado durante a reza, a indicação vem durante o Pai-nosso ou na Ave-Maria. Se, quem colocou foi um homem, vai aparecer no Pai-nosso, mas se foi uma mulher, aparece na Ave-Maria. Esta informação é dada após a reza, onde os familiares podem tentar achar algum suspeito que tenha feito tal ato, mas até onde consegui perceber a descoberta do sexo e a suposição do autor do olhado não implica numa tentativa de represália. Com tal informação os parentes do doente, neste caso o curado, fica mais atenta para evitar o contato entre o curado e o suposto autor do Olhado.

1.4.3 Espinhela Caída

A Espinhela Caída é uma doença que tira do lugar os ossos do tórax, causando dores agudas e em casos extremos a morte. O tratamento via reza, é feito de forma delicada e cheio de detalhes e para apresentar melhor esses detalhes, criamos uma sequência de fotos onde tentamos mostrar as partes do processo de cura. Alguns detalhes que estão na descrição não são apresentados em imagens devido a uma preocupação em manter a Rezadeira o mais confortável possível, também por isso o pesquisador aparece nas imagens como um modelo.

A proposta das fotos aqui apresentadas é tentar ir além da ilustração ou da autoridade etnográfica, mas de mostrar a complexidade do processo de cura e da performance que o curador executa diante da platéia. Toda essa performance tem um efeito para além da cura em si, ela mostra o domínio de uma técnica cheia de detalhes ao longo de uma operação complexa e cheia de detalhes.



Foto 1: Primeira Medida. Foto: Ravêna Cardins



Foto 2: Segunda medida. Foto Ravêna Cardins



Foto 3: Sinal da Cruz e inicio da reza. Foto: Ravêna Cardins



Foto 4: Chamando a Espinhela e fechando o Peito. Foto: Ravêna Cardins



Foto 5: Chamando os Arcos. Foto: Ravêna Cardins



Foto 6: Colocando os Arcos no lugar. Foto: Ravêna Cardins

Antes que o curador comece a fazer algumas medições, ele pede para que o paciente fique ereto e com os pés juntos um ao outro e que mantenha essa posição durante todo o processo. Na primeira imagem, podemos ver que a rezadeira começa o processo de medição do paciente. Primeiro, ela mede a distância entre o dedo mínimo e o cotovelo, esta distância é marcada no cordame com o dedo e comparada com a circunferência do tronco. Com esta medida ela consegue perceber, a partir da experiência, se a espinhela está fora do lugar. Depois disto feito, ela mede a distância do peito, para verificar se o paciente também está com o Peito Aberto. Assim, ela mede a distância entre o dedo anelar até o meio do peito, enquanto o paciente fica de braços abertos. Após esta medição ela compara a distância com a circunferência do peito. Durante este processo de medição ela mostra ao paciente as distâncias entre uma medida e a outra, apontando o quanto a situação da Espinhela, do Peito e dos Arcos.

A terceira imagem representa o momento onde ela começa a reza de fato, com o sinal da cruz. Ela começa a entoar um Pai-Nosso enquanto apoia a mão sobre o peito do paciente, da forma que está na quarta foto. Este movimento, com o dedão sendo puxado para trás é o que chama a Espinhela para frente. Depois disso, ela coloca as duas mãos abertas na cintura do paciente e faz um movimento trazendo os arcos para o lugar. Por último ela levanta os braços do paciente para o alto, como mostra a sexta imagem, fazendo com que a espinhela suba, encaixando no lugar. Este movimento de chamar a Espinhela, trazer os Arcos e levantar os braços é repetido três vezes em cada sessão, acompanhado de dizeres como: *“jesus cristo no artar, arco e ventre me ajude a levantar”*, quando ela levanta os braços do paciente e *“jesus cristo quando no mundo andou, arco e ventre vive alevantou”*, próximo ao fim da reza. O recomendado, para que o tratamento seja concluído é repetir esse processo pelo menos três vezes. Ao fim de cada sessão o curador repete todo o processo de medição e mostra ao paciente os avanços que a reza produziu. Mesmo em casos onde a espinhela volta para o seu lugar na primeira sessão é necessário repetir o processo para garantir que tudo fique no lugar. Depois de toda a execução da reza as medidas são refeitas, para mostrar ao paciente como as medidas diminuíram após a reza.

O principal motivo pelo qual as pessoas adquirem a Espinhela Caída é o excesso de peso que o paciente levanta ou algum tipo de esforço demasiado. Isso cria um

desequilíbrio nestas três partes, a Espinhela, os Arcos e o Peito. Cada uma destas partes é individual e pode sair do seu lugar sem levar as outras, por isso é necessário fazer a medição e assim perceber qual parte está mais fora do lugar. Os perigos de uma espinhela caída ou de um peito aberto são grandes segundo D. Nina. Ela conta que algumas pessoas chegam a secretar sangue por causa do desequilíbrio fraturando o osso do peito. Quando ela fala sobre essa fratura, que causa o Peito Aberto, ela faz um paralelo entre a cartilagem que fica no meio do peito da galinha e o esterno.

1.4.4 O Ramo e as doenças fortes

O Ramo, ou Vento, é uma espécie de doença que se pega pelo vento. Como conta os Rezadores ele tem origem na abertura de covas e faz parte dos males que circulam no mundo. Esses Ramos ficam circulando a esmo, podendo atingir qualquer pessoa. Existem vários tipos de Ramo: O inchador; O pontador, que dá pontadas no abdômen; O tremedor; O estralador; O de congestão, esse é o que provoca o AVC. A reza do Ramo parece com a do Olhado, ele também usa ramos de planta no processo, mas as palavras são diferentes. Quando se reza o Ramo, os operadores sentem alguns efeitos colaterais como tontura por exemplo.

Quando se fala das rezas e das doenças que estas podem resolver existem algumas que, mesmos grandes rezadores, não conseguem acabar. Apesar de não haver uma cura, no sentido de acabar com o mal, existem rezas e chás que conseguem diminuir os efeitos destes tipos de doenças. Zefinha, em uma de nossas conversas, fala que quando o neto, que tem epilepsia, está com dores agudas na cabeça e os remédios não fazem efeito ela o manda para D. Maria, uma rezadeira com mais experiência, pois já sabe que o neto está com Vento na cabeça. Só depois de D. Maria rezar é que o garoto tem alívio das dores. Da mesma forma que o relato de D. Nina sobre o irmão que morreu no acidente de trem. Sua epilepsia era controlada pelas habilidades de cura de sua mãe. Em outro caso D. Nina fala que administra doses de chá de osso de tamanduá para o seu esposo, que depois de um AVC, teve o lado esquerdo do corpo paralisado. Segundo ela esse chá ajuda a diminuir os efeitos do acidente. Desta forma, mesmo que algumas doenças não tenham uma cura concreta existem formas de controlá-las.

1.5 Dos Tabus

Os especialistas rituais têm grande preocupação com alguns impedimentos que precisam seguir para que suas rezas possam ter efeito. Estes tabus vão da esfera pessoal da vida do operador até sua ligação com a comunidade. É importante deixar colocado que a conduta moral do operador pesa, tanto para cima, com as entidades que ele trabalha, quanto para baixo com os seus pacientes. Por causa desta preocupação eles acabam sendo um dos referenciais de padrões morais para aqueles que vão à sua procura.

Um dos grandes tabus que os rezadores têm é que estes não devem negar a reza a ninguém. Como eles compreendem que esta atividade tem um caráter divino, como uma missão ou penitência, não praticá-la é como uma ofensa direta as entidades. Esta negação pode causar doenças para o operador que vai contra sua missão. Isaías conta que uma vez, estava muito cansado das preocupações que o movimento indígena dava a ele disse que desistiria de dançar toré. Logo depois de dizer isso ele começou a sentir uma sensação ruim, uma agonia e dor de cabeça que só passou depois que ele entrou na roda do toré que estava acontecendo próximo de onde ele estava. Mas esta questão acaba sendo mais complexa do que simplesmente rezar a todos de forma indiscriminada. Entretanto existem, assim como em todas as coisas que entendemos como regra, as suas exceções. Em campo, na casa de D. Nina, presenciei situações onde ela “negou-se” a rezar a pessoa. Coloco entre aspas o ato de negação para tentar ilustrar a forma com que isso se deu, já que em nenhum momento ela verbalizou essa negação, mas o jeito e a forma de desviar da situação demonstram uma negociação complexa, tanto entre o rezador e o paciente, como também entre o rezador e as entidades cósmicas.

Estava em uma das minhas visitas a casa de D. Nina aproveitando que nos fins de semana ela sempre estava. Quando cheguei a sua casa ela estava junto com S. Pedro, alguns outros pacientes e um casal de jovens, eles não tinham mais de 20 anos de idade. Minha chegada sempre era acompanhada de muita conversa sobre como estava a universidade, a saúde e minha família, mas o tempo ia passando e percebia uma certa inquietação do casal. A conversa na sala continua com muita tranquilidade, estavam falando sobre alguma notícia da TV e logo fui me entrosando. Quando chegou a vez do

casal, onde o rapaz seria rezado, D. Nina disse que não ia mais rezar naquele momento. Isso criou um clima tenso na sala e a situação parecia um tanto turva para todos. O casal ficou constrangido e logo se retiraram da sala e daí que a situação toda foi explicada. Ao que D. Nina conta não é a primeira vez que a jovem leva o novo namorado a casa dela para ser rezado, o que é interpretado como um jeito de mostrar o namorado novo. D. Nina é categórica em dizer que não reza safadeza, se referindo ao namoro, e que além de não concordar com o sexo fora do casamento também não aceito atitudes racistas que o rapaz teria com a jovem. Tudo isso foi posto para os outros pacientes que concordaram com D. Nina. O que me chamou atenção é que tempo depois a mãe da jovem, junto com o casal, volta à casa de D. Nina e cria uma situação desconfortável, apontando situações onde favores foram oferecidos, o que leva a D. Nina rezar o rapaz e encerrar a situação toda.

Todo esse relato é um exemplo de que as regras podem ser modificadas e negociadas a partir de situações onde uma dívida dentro de uma reciprocidade, fazendo com que o Rezador tenha que abrir exceções ou fazer negociações com as entidades para manter uma boa relação com outras pessoas. Mauss (2003) aponta que nesse processo de dar, receber e retribuir, criamos relações que não são pragmáticas, mas estão carregadas de laços emocionais que não podem ser rompidos facilmente. Nesse exemplo a relação entre D. Nina e a família da jovem não é recente e vários favores já foram trocadas nesse tempo, assim cria-se uma relação de dívida. Pois como Mauss demonstra esse laço é construído pela incapacidade de pagar a dívida de forma completa.

A reza, seja ela qual for, precisa de uma conjuntura favorável para que seja efetiva. O rezador tem que estar atento a estes detalhes para que o paciente saia curado, mas também que a doença deste não seja descarregada em si. Uma destas preocupações está relacionada com o horário. Para que a reza surta o efeito esperado é necessário que seja dia, pois o Sol é uma das entidades que leva a energia negativa. Quando o rezador faz seu trabalho ele envia a doença do paciente para o Sol, que por sua vez descarrega esta doença para o Mar. É nas ondas do Mar sagrado que aquele mal é desfeito. A partir disto, os melhores momentos para se fazer as curas são no horário da manhã e à tarde. Se evita o pico do sol, que é entre as onze e o meio-dia, pois como o Sol está em sua força máxima à energia canalizada por ser tão forte que o paciente não suporte e passe mal.

Apesar dos horários serem seguidos à risca, existem algumas situações onde uma exceção é aberta. Esta acontece quando existe algum paciente que precisa, com urgência, de atendimento. Quando alguém é acometido de uma dor de dente, náuseas etc. durante a noite e não tem condições de suportar, principalmente quando é uma criança, os operadores rezam este paciente para que ele tenha uma melhora. Entretanto esta melhora é parcial, já que o Sol não está ali para encaminhar aquela energia. O que se recomenda é que o paciente volte durante o dia para que o rezador possa fazer as coisas como devem ser, pois caso contrário aquela doença fica no rezador. Este exemplo é uma abertura a regra para um caso de urgência, pois o rezador coloca sua saúde em risco para dar alívio ao paciente.

O corpo também recebe cuidados na preparação e execução das atividades. O operador não pode estar descalço, ou sem camisa durante as atividades, pois isso é um sinal de desrespeito. Esse sentimento de respeito vai também para o consumo de tabaco e álcool. Não se proíbe que o operador fume ou beba, mas ele não pode fazer isso antes, ou durante a reza. Quando o rezador fuma, normalmente ele limpa a boca com água antes, para que as palavras não sejam “sujadas” pelo tabaco. Esta reflexão se encaixa dentro das práticas rituais dos rezadores, mas não é entendida da mesma maneira dentro do toré. No caso do toré, ou da jurema, o uso do cachimbo tem uma função diferente, ele serve para a defumação de quem está no ritual e cria uma conexão entre aquele que firma o pensamento e manda através da fumaça e a entidade que a recebe.

Por causa da conexão com as entidades que oferecem a cura o rezador tem que estar sempre com seus pensamentos vigiados, pois caso contrário, ele pode gerar algum tipo de malefício para si ou para outros. Fazer algum tipo de reza quando se está com raiva, doente, ou qualquer outro tipo de sentimento que atrapalhe a conexão afeta o rezador em vários sentidos. Pois além de afetar o resultado da cura, também vai afetar o entendimento do seu público sobre a qualidade da reza. Marcondes entende que não existem rezadores ruins, o que existe é uma falta de fé, ou uma falta de estabilidade na ligação entre rezador e entidade. Uma interpretação parecida é dada por D. Nina que aponta a necessidade de se ter o coração contíguo com deus. Desta maneira o rezador tem que evitar manter-se em stress ou em conflito com as pessoas que reza, já que isso afeta diretamente as suas habilidades.

Um especialista que não controla seus pensamentos, ou mesmo pessoas que não tem consciência de suas habilidades podem vir a fazer algum mal a outras pessoas. Esse é a origem do Olhado, pessoas com pensamentos/intenções negativas sobre pessoas ou coisas e acabam criando uma desordem a nível energético. É por isso que um bom operador precisa sempre estar atento ao que fala e ao que pensa. Em muitos casos os Olhados são colocados sem a intenção de fazer mal, mas o encantamento é tão grande que sentimentos negativos, como a inveja por exemplo, são despertadas e transmitidas ao alvo que pode vir a ficar doente. Algumas pessoas são tão carregadas destas energias negativas que produzem doenças só com a presença.

Outro problema causado pelo desvio moral é o corpo aberto. Quando se fala do corpo aberto está se referindo a uma brecha dada a entidades, na maioria das vezes maligna, para se apossar do corpo daquele que tem o corpo aberto. Essa abertura é criada por diversos motivos como conflitos na família excesso de álcool ou outras drogas e até uma mediunidade que não é trabalhada. As pessoas que mantêm este perfil moral acabam agregando a si entidades que estão sempre perto dela, quando conseguem uma brecha entram causando doenças e até a possessão do corpo. D. Nina conta sobre uma paciente que quase veio a quase falecer por causa de uma entidade desta, neste caso a paciente tinha o corpo aberto e a entidade tinha sido enviada. A paciente já passada 4 dias sem dormir e sem comer, estava fraca e quase morrendo. A empregada da casa indicou que os parentes da paciente a levassem para D. Nina, já por causa da sua fama. Quando D. Nina começa a rezar a paciente com o Ramo esta entidade se revela, xingando e mal dizendo D. Nina. A entidade também revelou quem foi o mandante dela e o porquê, neste caso era inveja, pois, a paciente tinha uma vida financeira boa. D. Nina assim faz com que a entidade volte para onde veio e assim conseguiu que a paciente melhorasse.

1.5 Transmissão de conhecimento

É muito complicado separar as questões sobre a forma com que os conhecimentos de cura são transmitidos para outras pessoas, sem retomar algumas questões já postas em outros itens. Por mais que esta separação em itens tenha o objetivo de organizar uma linha de raciocínio, a forma com que os rezadores transmitem

as informações acaba sendo a arena principal de encontro de moralidades, tradições de conhecimento, formas de relação com o cosmos, os tabus, enfim, os fluxos e contra fluxos da materialidade da vida.

Enquanto conversava com os rezadores sobre as formas de cura, as rezas e outras faces dessa missão de vida, uma questão sempre me voltava à mente: O que de fato é aprendido para transformar alguém em rezador? Em minha mente, para se tornar um rezador, era necessário saberes materiais, como por exemplo, saber as palavras certas para a doença certa. Entretanto o ser rezador está para, além disso. Pode-se definir o rezador como um indivíduo que detêm conhecimentos mais diversos possível. Estes conhecimentos vão desde os efeitos curativos de determinadas plantas e materiais de origem animal, que são compartilhados com pacientes e outros rezadores, até conhecimentos mais específicos, sobre outras dimensões onde as entidades vivem. Estes apontamentos, que estão longe de ser uma conclusão sobre tal assunto, foram se definindo a partir das muitas e gratificantes conversas com D. Nina que acabou tornando-se uma interlocutora importante nesse processo

Nesse processo de conversa e de reflexão mútua chegamos a um ponto interessante, um paradoxo do aprendizado, já que ao mesmo tempo em que se aprende para ser um rezador, a reza não pode ser ensinada. Em outras palavras o rezador passa por um processo compreendido como ensino, mas esse processo não segue um manual, ele vai variar conforme o aprendiz. Quando se fala que a reza não pode ser ensinada, o que se quer dizer é que a reza é uma performance e como tal não pode ser transmitida nos mesmos moldes que um conhecimento escrito. Para aprender uma performance é necessário observar aquele que a executa e a partir da materialidade que é apresentada recriar a performance.

Uma das primeiras coisas que vou retomar nesse momento é a forma com que os operadores conseguiram seus poderes. Em suas trajetórias pessoais cada um dos especialistas teve contato com algumas pessoas e/ou entidades que lhes forneceram informações, transmitiram conhecimentos, ajudando a formar um repertório de cura muito particular de cada xamã. Um ponto que é importante para perceber é que, mesmo aqueles que descobriram suas habilidades já na infância, como D. Nina, Isaias e S. Argenor, estes só foram atender os pacientes depois de uma certa idade. Nesse meio tempo o operador acumula experiência e vai fazendo pequenos “ensaios” dentro de sua

família, só depois que ele consegue uma boa bagagem é que começa a atender pessoas de fora. Um exemplo destes “ensaios” vem da conversa com Marcondes. Em dada medida ele está dentro de uma liminaridade, de forma que já detêm um repertório que o permite operar algumas curas, mas ainda não o faz pela falta de experiência. Essa experiência vem das rezas que ele faz nos filhos. Só depois que ele conseguir formar uma bagagem, suficientemente grande para encarar os diversos males, é que pretende se colocar à disposição da comunidade. Como havia pontuado a posição como rezador demanda uma responsabilidade e uma diminuição da mobilidade do indivíduo

Mesmo com esses ensaios e essa orientação de um outro operador, o tornar-se rezador passa por um processo de receber a força de outro rezador. Não existe uma definição do que é essa força, mas podemos entendê-la como habilidades que o neófito recebe de seu iniciador para poder executar as rezas. Esta transmissão da força se dá a partir do processo de aprendizado de forma gradual. Contudo, mesmo não tendo uma forma específica de fazer essa transmissão, uma coisa é entendida como imutável neste processo: um especialista do sexo feminino preferencialmente transmitirá sua força para um indivíduo do sexo oposto. A mesma lógica é aplicada caso o especialista seja do sexo masculino.

Essa preferência em transmitir a força para o sexo oposto se dá com o intuito de preservar a força do operador que está iniciando o neófito. Mas caso o rezador não queira mais manter suas habilidades, e essa situação é muito comum em casos onde este já se encontra com a saúde debilitada, ele pode escolher alguém do mesmo sexo. Esse por exemplo é o caso de Zefinha e sua filha, que receberam a força de duas mulheres que estavam com a saúde comprometida. No caso de uma transmissão normal, entre sexos opostos não existe um limite para isso. O operador pode repassar sua força para várias pessoas, respeitando esse interdito de não repassar para alguém do mesmo sexo.

Apesar desta aparente facilidade em transmitir tais conhecimentos, já que o iniciador não tem uma limitação na quantidade de aprendizes, existe um discurso recorrente de que os mais novos não têm interesse em aprender tais práticas. Para além desse discurso, marcado por um conflito geracional, o processo de tornar-se um rezador é marcado por um quadro moral muito específico. Durante a pesquisa de campo não foi possível acompanhar de perto nenhuma pessoa que estivesse sendo preparada, ou que tivesse esse interesse. No caso do Marcondes, que foi citado como um iniciado, o seu

processo é marcado pelo aprendizado a partir das rezas escritas e quando o conheci ele já teria, em tese, terminado. Eu digo em tese porque quando conversei com Zefinha sobre a trajetória de Marcondes ela me disse que tinha ensinado a ele algumas coisas, mas outras estava guardando para outro momento. Desta forma percebe-se que mesmo com a transmissão da força, algumas coisas ainda ficam cobertas pelo véu do segredo. Contudo a de se observar que Marcondes reproduz um padrão de moralidade bem vista, tanto pela mãe, quanto pela comunidade. Além de ser considerado um homem trabalhador ele também é pai e cumpre com as obrigações como marido. Isso pode ser um elemento que fez com que fosse escolhido para ser iniciado. Para além do interesse que é necessário demonstrar, o que se pode entender desta falta dessa nova geração é a reprodução dos padrões morais dos seus iniciadores.

Para auxiliar na análise dessa forma de transmissão de conhecimento Barth (2000d) faz um trabalho comparativo entre a ilha de Bali e a Melanésia, Nestes dois lugares existiam elementos dentro das tradições que pareciam similares e apontavam para um fluxo cultural que atravessava essas regiões. O autor que nestes lugares há um entendimento contrário sobre a transmissão de conhecimento. Enquanto em Bali, devido à tradição do islã, o conhecimento deve ser reproduzido e ensinado o máximo de pessoas possível, pois assim é que se alcança o mérito, na Melanésia o segredo é o que coordena tais ações. A partir disso Barth cria dois modelos distintos e opostos para caracterizar cada um dessas situações, apesar dele propor tais modelos ideais e em pontos extremos, isso não descarta que haja outros modelos que se posicionem entre o Guru, representação dessa visão de Bali, e o Iniciador, seguindo os preceitos da Melanésia.

O modelo Guru de formação é construído a partir de um conhecimento estratificado, onde o guru é a fonte do conhecimento, enquanto que o aprendiz aprende a partir dele. Nesta formatação de transmissão o guru precisa a todo o momento estar aprendendo para poder manter seu status, já que algum outro aprendiz pode ultrapassar seus conhecimentos. Além da possibilidade de o conhecimento ser ultrapassado por outro aprendiz ou guru. Outro fator interessante neste modelo é que o guru só atinge o ápice da sua atividade quando ensina seus conhecimentos a outros, transacionando o conhecimento para baixo. Já no modelo Iniciador, o neófito aprende a partir da interpretação das ações do iniciador que, ao produzir a performance transmite o conhecimento a partir do estase, do encantamento produzido pela atmosfera. Assim ao

mesmo tempo que o Iniciador mostra e transmite ele esconde o conhecimento, mas abrindo possibilidades maiores para que o neófito possa atualizar o ritual.

O segredo aparece nestas duas formas de transação de informações, cada uma usando este fator de forma diferente. No modelo Guru o segredo, que também existe, serve como um regulador da velocidade com que o aprendiz consome o conhecimento. Ele faz com que algumas informações sejam secretas até determinado momento da vida do aprendiz, caso contrário o status dos mestres seria muito mais instável. Já no modelo Iniciador o segredo serve para decolar totalmente o operador dos neófitos, já que ele não transaciona seu conhecimento para baixo, mas sim para cima, negociando com os ancestrais e outras entidades as curas e melhoras da colheita. Quando o iniciador faz sua performance ele oferece um momento catártico, que encanta e amedronta o público. Assim os operadores com os quais tive contato apresentam formas muito parecidas com o modelo iniciador, porem com algumas diferenças.

Esse é um diferencial dentro destes dois modelos de transmissão de conhecimento. No modelo Guru a atualização do conhecimento é muito lenta, pois depende de que se chegue a um status elevado para que essa atualização seja reconhecida. O Iniciador não precisa desse tipo de validação, pois a validação do conhecimento se dá a partir da efetividade de suas práticas e um reconhecimento que vem de entidades superiores, sendo provado por outros iniciadores e pelo público. Assim o conhecimento dentro do modelo Iniciador tem uma velocidade muito maior, comparando os dois modelos, pois a cada novo ritual esse conhecimento pode ser modificado. Em outro trabalho Barth (1987) demonstra isso quando um grupo de anciões discute como executar um ritual que a mais de uma década não era feito. É a partir das memórias e reflexões sobre o cosmos que esse grupo redefine e atualiza o ritual.

Trazendo tais reflexões para o contexto dos operadores de práticas xamânicas Potiguara, o que percebemos é que a forma com que eles transmitem seus conhecimentos de cura, noção de moralidade e entendimento sobre o cosmos, está mais próximo do modelo Iniciador. Isso se dá pela percepção de que o rezador ou pajé precisam estar dentro dos rituais, sejam ele as rezas domésticas ou o toré, para aumentarem seu repertório de performance e compreensão das situações que acontecem dentro desse contexto. Por outro lado, iniciados como Marcondes, mesmo já tendo uma boa bagagem, precisa que a comunidade valide sua reza, para que consiga o status de rezador.

Capítulo 2: Os torés: Do ritual da Lua Cheia a Comemoração do dia 19

2.1 Introdução

Esse capítulo tem a proposta de expor aos leitores um panorama sobre as relações entre agentes e categorias que estão em contato mútuo, compartilhando informações e principalmente disputando forças em uma situação que resume tudo isso o toré.

Antes de o toré ser esse sinal diacrítico, buscado por antropólogos, pelo Estado e principalmente pelos grupos indígenas, ele foi pesquisado enquanto manifestação cultural “sobrevivente” dos *processos de territorialização* e dos *apagamentos* que a sociedade circundante provocava, pelo menos era assim que Mario de Andrade e os membros da Missão de pesquisa folclórica pensavam. A proposta do grupo era de percorrer às regiões Norte e Nordeste para “resgatar” as tradições mais “genuínas” que ainda existiam. É necessário lembrar que essa preocupação era compartilhada não apenas pelos intelectuais modernistas, mas também pelo governo de Getúlio Vargas em 1930, onde este já tinha passado por uma série de problemas políticos, confrontos armados e estava reconstruindo uma nova identidade nacional.



Cartela do vídeo da Missão de Pesquisa Folclórica. Retirado do site Youtube em 25/10/18. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=BUjIWRDJsYE>>

Essa iniciativa, encabeçada pelo governo paulista da época, a partir da criação do Departamento de Cultura, rendeu um convite para participar do Congresso Internacional de Folclore, realizado em Paris no ano de 1937. Além dos elogios gerados os grupos de cada país saíram com o incentivo de produzir pesquisas antropológicas e sociológicas sobre o folclore. Desta maneira Gonsales aponta que

A Missão de pesquisa Folclórica idealizada por Mário de Andrade tinha o propósito de registrar elementos culturais ameaçados de desaparecerem em função da chegada da indústria cultural estrangeira no país. Mário de Andrade tinha urgência em editar uma enciclopédia folclórica nacional ilustrada como forma de preservar a cultura interiorana brasileira. (GONSALES, 2013)

Apesar dos esforços de Mario de Andrade em criar tal enciclopédia os políticos paulistas viam o projeto como um gasto público desnecessários, sendo o próprio Mario

acusado de abuso de dinheiro público e negociatas. Sua demissão do departamento culminou com o desmonte do Departamento de Cultura, tendo seus materiais arquivados de forma precária e as verbas destinadas a outras atividades da prefeitura de São Paulo.

Toda essa contextualização da Missão Folclórica é para trazer ao texto um registro do toré na aldeia São Francisco, localizada na cidade da Baía da Traição. As imagens foram feitas pela missão no ano de 1938 e apresentam uma série de elementos, dentro de um espaço breve de tempo. É importante colocar em evidência que o nome apresentado na cartela que abre o vídeo é Côco ou Toré, assim abrindo uma possibilidade de interpretação de quem dá o título a dança, os moradores que aparecem no vídeo ou a equipe? Não se pode afirmar que os baianenses chamavam de toré ou de coco, o que se sabe com clareza é que estas duas expressões culturais estão atreladas em diversos grupos. Assim como essa dúvida sobre o nome mais “correto” fica sempre a dúvida sobre até que ponto o vídeo é apenas o registro de um acontecimento ou ele é intencional, produzido e pensado para ser daquela forma. O ponto em questão é perceber a partir destas imagens como que o toré vem se modificando, tanto em sua execução e prática, mas também como significado e agente de produção de sentimentos e poder.

O toré vem sendo um objeto de pesquisa explorado e discutido por diversos autores, como também torés de diversos povos do Nordeste. Essas pesquisas apresentam o toré como um sinal que marca uma separação entre índios e não índios. Num primeiro momento, de fato, o ritual tem esse caráter de ser fronteira, de apresentar uma linha demarcatória de um espaço e de uma práxis específica do índio, como aponta Grunewald (2005)

“Se a agricultura familiar é o regime de trabalho que se volta para a satisfação de suas necessidades alimentares, o trabalho (*de índio*) no toré é a ‘profissão’ que os especifica no amplo espaço campones no Nordeste brasileiro. O toré, se poesia ou brincadeira, é também trabalho ligado à realização da práxis que engendra, no ato da alimentação espiritual do povo, o próprio povo.”

Para termos uma ideia dessas modificações do uso do toré, durante os diversos contextos de luta dos grupos indígenas do Nordeste, vamos para o ano de 1930/40 onde grupos como os Fulni-ô e os Potiguara da Paraíba eram apontados como remanescentes de índios. Estes dois grupos estavam requerendo a instalação de um posto indígena, que seria a base das ações do SPI nesses lugares.

A necessidade do posto era dada pelo intenso conflito que tais grupos mantinham com fazendeiros, no caso Fulni-ô, e a Companhia de tecidos Rio Tinto, no caso Potiguara. A presença do posto seria a garantia de que o Estado poderia assim, fazer alguma frente a esses conflitos. As informações usadas pelo SPI para avaliar isso eram a princípio da sociedade que circundava tais grupos e a ciência etnográfica da época que percebiam no caso dos Fulni-ô, que conseguiram preservar a língua yatê e o ritual do Ouricuri mesmo com os *processos de territorialização*, como um paradigma na sociedade circundante, como aponta Secundino (2000). Com isso o inspetor da 4ª inspetoria regional do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, reconhecia o espaço ritual do ouricuri como “o verdadeiro toré” nas palavras de Grunewald. A partir dessa identificação de alguns elementos rituais, como a língua e o toré, foi-se criando um padrão de requisitos que deveriam ser cumpridos pelos os outros grupos indígenas, para que esses pudessem ser reconhecidos.

Por causa desta decisão do inspetor do SPI com o passar do tempo, todos os grupos do Nordeste adotaram o toré com ritual tradicional. Se essa adoção, num primeiro momento, aparece como uma forma de controle e normatização criada pela agência tutelar, num segundo é ressignificada como identidade própria dos grupos e criando a conexão destes com seres espirituais e seus ancestrais.

É interessante perceber que nesse texto do Grunewald o autor percebe o toré como uma manifestação que está para além de simplesmente um sinal diacrítico entre índios e não índios. Um destes pontos é perceber como que este conhecimento flui dentro do território e quais agentes contextualmente o fizeram circular por diversos grupos. Nesse processo de circulação do toré houve um processo que o autor chama de tradução. Essa tradução vem no sentido de

“Se os bravios vem passando o toré para os índios do Nordeste durante seus processos mediúnicos, esta tradição, como na literatura, deve ser pensada em termos da adequação formal dos signos à nova língua, ou, relativamente, ao novo conjunto de relações sociais e semânticas que cada um dos grupos indígenas do Nordeste se insere” (GRUNEWALD, 2005. p 19.)

Assim, esse trabalho de tradução da tradição, acontece a partir das necessidades que cada grupo vai ter, seja pela demarcação de terras, seja por conflitos internos que criam rachaduras. Porém tal processo não é apenas de cima para baixo, das entidades para o xamã a partir dos sonhos, mas também os diversos processos de contato com negros escravizados e colonizadores, que resulta em expressões do toré dentro das religiões de matriz africana e das danças de toré-coco nas festas de padroeiros.

2.2 O toré e os Potiguara.

O toré Potiguara constrói suas especificidades primeiro a partir dos processos de disputa das terras com o passar do tempo e num segundo movimento se modifica para poder lidar com os conflitos e disputas que existem dentro do grupo. A centralidade deste tema dentro dos trabalhos referente aos Potiguara é inquestionável, a representação e o simbolismo que o ritual traz à tona vem a ser ponto inicial para uma série de discussões, como também pode ser o meio pelo qual o pesquisador chega a outros temas. Mesmo assim existe pouca quantidade de trabalhos onde o toré vem a ser o tema principal, como aponta Palitot e Souza (2005). A partir disso os autores apresentam um trabalho pioneiro sobre a discussão do toré Potiguara como foco central.

Um dos pontos que chama atenção no texto é o embate entre o povo Potiguara e outros agentes sobre a excussão do toré. Nas aldeias mais próximas a área de ação da companhia de tecidos Rio Tinto o toré, assim como outras manifestações culturais como o coco por exemplo, eram não só desestimuladas como também perseguidas pelo braço de ação repressiva da companhia, os vigias. Essa espécie de polícia, que teve seu maior momento de ação na época da Amorosa, reprimia duramente aqueles que promoviam

tais brincadeiras. Os relatos dessa repressão estão na memória do grupo e representa uma violência étnica, que impediam os moradores de praticarem suas brincadeiras.

Outro ponto de vista, que pode contribuir para a análise dessa conjuntura específica dos Potiguara, que foram diretamente afetados pela CTRT, é o conflito entre os modelos de trabalho. Enquanto os trabalhadores, índios ou não, eram de origem camponesa e compreendendo o seu trabalho a partir de uma temporalidade da terra, do regime das chuvas e afins, a fábrica propunha um processo de proletarização, onde tais indivíduos não mais eram regidos por processos naturais, mas sim pelo relógio e o apito da fábrica. Com isso festejos, que estavam fora desse tempo do relógio, era percebido como um desgaste não produtivo do corpo, como já aponta Leite Lopes. Esse conflito de temporalidades é tão grande que quando a companhia começa um processo de adequação e modernização, com o fim do incentivo dos roçados e o aumento dos salários, é quando os operários sentem que o tempo da fartura está acabando. Essa reflexão, arriscada e com possíveis brechas, vem dos relatos dos operários quando estes falam das viagens patrocinadas pela companhia (MELLO, 2002). Assim por quais motivos a companhia patrocinava certas atividades de lazer, mas combatia outras que não lhe geravam nenhum custo? Certamente pelo fato dos torés e cocos estarem fora desta temporalidade da companhia. Tais brincadeiras, como é comum serem assim chamados, aconteciam normalmente a noite e atravessavam a madrugada, o que ia diretamente contra a lógica de produção da fábrica que funcionava 24 horas os 7 dias da semana. Tanto a análise de Palitot e Souza, da violência e apagamento étnico, quanto esta hipótese baseada no trabalho de Leite Lopes, do controle do corpo e das atividades do trabalhador para potencializar o trabalho, fazem sentido sem que uma anule a outra.

O dia 19 de abril, onde nacionalmente é comemorado o dia do Índio no país, é uma data de grande importância para o povo Potiguara. Como apontam Palitot e Souza (2005) desde a década de 70 que esta atividade acontece, sendo o principal momento de dialogo com agentes do Estado, como o Governador da Paraíba, Prefeitos das cidades vizinhas, e também a sociedade circundante, sendo o evento usado como uma apresentação do povo Potiguara para escolas de vários estados. Como bem indicado pelos autores acima citados

“O importante é que essa data não pode deixar de ser festejada, principalmente como atualização das relações entre os potiguara e a sociedade mais geral, momento onde se diferenciam enquanto grupo étnico portador de uma especificidade cultural e sujeitos políticos numa relação que, a depender do interlocutor, pode ser de dependência, clientelismo, barganha ou oposição” (PALITOT E SOUZA, 2005. p 205)

Todavia, apesar do evento comportar esse momento de interação política, dos contatos e ações que são firmadas entre o governo do estado e as lideranças indígenas, a fala das próprias lideranças que podem criar ou aliviar tensões dentro do grupo, o dia 19 não fica restrito a isso. Para algumas pessoas é o momento de fortalecer sua espiritualidade, se ligando com as entidades e antepassados que são convidados e moradores do terreiro sagrado. No caso dos visitantes é um momento para encontrar um índio de “verdade” de encontrar o exótico e poder, em outro momento, transmitir esse contato com o “passado” aos seus a partir da pintura que ele fez no corpo. Já para outras pessoas é o momento de fazer uma renda extra, vendendo comida ou bebidas alcoólicas. Toda essa diversidade de acontecimentos, onde algumas num primeiro momento parecem estar deslocadas, nos remete ao conceito de Mauss (2003) de fato social total, onde o evento do dia 19 tem implicações em diversas áreas da conjuntura social do grupo.

2.3 Comemoração do dia 19

Como pesquisador, penso que fui menos vezes às comemorações do dia 19 do que deveria. Por outro lado, o evento e sua grande quantidade de acontecimentos simultâneos, impede que a gente, pesquisador e interlocutores, converse ou acompanhe de forma mais próxima algumas das atividades. Assim a descrição que trago nesse texto será cheia das primeiras impressões da época, meados de 2015, que apesar de marcadas por uma visão do flâneur²⁸, elas servem hoje para apontar algumas questões desse vasto

²⁸ Para Benjamin o flâneur é aquele que consome e é consumido pela cidade, que fica encantado pelas luzes e os pequenos detalhes da metrópole. No meu caso o encantamento estava em toda aquela

momento. Também é preciso deixar claro que trago, dentro da descrição, comentários feitos por Sandro, no mesmo ano que fui para o evento, como também comentários de Seu Chico, que foram feitos em 2017.

A chegada ao terreiro sagrado foi uma aventura a parte dentro desse dia. Fiquei sabendo do ritual bem próximo a data e por causa disso também não tinha me preparado financeiramente para esse campo, uma constante na vida de boa parte dos bolsistas. Sem muitas opções decidi pegar uma carona, que aparece após algum tempo. Era um guia turístico que trabalhava na Baía da Traição, chamado Marcelo, que estava numa moto com um estado duvidoso de funcionamento e sem capacete, atitude padrão na região. Sem muitas opções e confiando que valeria a pena enfrentei mais de 30 km entre asfalto, estrada de terra e areia junto com Marcelo.

O terreiro é um encontro a parte, se não fosse a quantidade de veículos estacionados num local reservado para isso, seria uma grande surpresa ao encontrar tantas pessoas em um local que não demonstrava ter tanto espaço. Na entrada tinha uma faixa dando as boas-vindas ao terreiro, na época ainda não tinha uma câmera, ou smartphone que auxiliasse, mas se a memória não brinca comigo a faixa estava escrita também em tupi. O lugar fica numa área de tabuleiro, cheio de cajueiros e outras árvores que forneciam sombra para aqueles que estavam lá. Além da entrada tinham outras trilhas menores que levavam as furnas. De fato, existia uma quantidade expressiva de pessoas no meio daquele espaço, com barracas vendendo todo tipo de coisa como comida, artesanato, ou sendo usadas para atendimentos como foi o caso da tenda do pajé Ubirajara. No momento em que tentei entrar em contato ele estava em outra atividade dentro do terreiro e depois nunca mais tive notícias desse pajé.

O evento estava marcado para começar as nove da manhã, porém a abertura estava sendo adiada para esperar que o governador da Paraíba na época, Ricardo Coutinho, pudesse fazer sua fala na abertura, segundo um dos amigos que encontrei por lá. Enquanto estava pelo terreiro, conversando com conhecidos e tentando me localizar naquele burburinho, escutei alguém falando que iria começar os batizados. Enquanto estava me dirigindo ao local percebi que uma massa de pessoas que estava se dirigindo para o mesmo lugar era a mais diversa possível. Muitas das pessoas vinham em

movimentação e uma quantidade de coisas que pareciam importantes para se ver. Revendo o material escrito na época pode-se dizer que em certa medida fui consumido pelo evento, mas isso resultou em um material interessante hoje.

excursões de escola, tanto do nível fundamental quanto médio. Assim como uma boa quantidade de colegas graduandos, de cursos que iam da área de saúde como indicava a camisa de uma pessoa, como de outras tantas que só consegui identificar porque, assim como eu, estavam munidas de caneta e papel.

O batismo das crianças foi feito dentro de uma das furnas um pouco afastada do terreiro. Por causa da grande quantidade de pessoas, além da curiosidade exagerada dos turistas, foi necessário se fazer um cordão de isolamento humano para que não entrassem nas furnas e nem ocupassem o pequeno espaço reservado para a segunda parte do batismo, que consistia num batismo cristão feito por um padre, que agora não me recordo com precisão porem pode ser que ele seja Potiguara. Uma curiosidade que me chamou muita tensão na época era o cocar e a cruz, que era dois gravetos amarrados em tal formato para dar um ar mais rústico, que o padre usava. De fora não dava para escutar nada, principalmente pelo intenso falatório. Naquele momento apenas duas coisas saíam das furnas, o som dos maracás e o aroma dos cachimbos que eram usados como defumadores. Depois de um tempo, entre 20 e 30 minutos, saem cerca de dez pessoas, entre elas os músicos, as mães com as crianças, caciques e outras pessoas. Neste momento as crianças são batizadas pelo padre, numa cerimônia mais rápida comparada aquela da fuma. Por fim se reza um pai-nosso e um credo, depois todo esse grupo sai em caminhada de volta ao terreiro, na frente os músicos tocando um ponto do toré e logo atrás nós, os turistas.

Tempos depois, conversando com Isaias, descubro que não só ele estava lá, batizando seu filho, como também foi dele a proposta de fazer o batismo das crianças dentro de um ritual mais próximo das práticas Potiguara e não apenas no cristianismo. Ele fala que essa inspiração veio durante um momento de contato com os ancestrais, que lhe apontavam para a necessidade de retomar antigas práticas. Com isso Isaias começou a convencer as lideranças e o pajé Seu Chico a fazer esse ritual. Hoje esse batismo já faz parte das práticas que marcam o ritual no dia 19 de abril.

Enquanto estava no batizado o governador, assim como as lideranças indígenas e outras pessoas importantes, fizeram seus discursos em outro espaço. Esse era coberto com tendas brancas e equipado com sistema de som de cadeiras para quem quisesse presenciar. Como estes dois eventos foram simultâneos acabei perdendo o conteúdo das falas. O cortejo que seguia chega a um espaço coberto por grandes copas, que faziam uma meia sombra, mas que amenizava pouco o sol forte do meio dia. Quem estava na

frente logo foi preparando o espaço para o toré, fincaram na terra algumas flechas e burdunas, uma espécie de lança pequena e grossa usada antigamente como ferramenta de caça, assim como algumas garrafas de jurema. Os músicos e as lideranças que estavam neste círculo recém formado começaram a defumar os objetos que foram colocados ali e assim foi o preparativo para o início do toré. Enquanto isso acontecia outras pessoas, trajadas com cocares, saias e outros adereços, começavam a se juntar e a formar círculos em volta desse centro.

Com tais preparativos feitos e as pessoas, já dispostas nos círculos, à liderança o cacique geral Sandro faz uma fala, mas pela quantidade de pessoas e a distância ficou difícil de acompanhar o que ele estava falando. Esse momento de fala não se resume a Sandro, passando para outras pessoas como Seu Chico por exemplo. Após essas falas os participantes se ajoelham e fazem uma prece em silêncio e depois fazem um Pai-nosso e só depois disso é que começa o toré de fato. Palitot e Souza fazem uma bela descrição de como o ritual se inicia:

“Assim que a roda do toré é formada, e antes que qualquer música seja iniciada, todos se ajoelham e em silêncio fazem suas orações, entregando-se à proteção de Deus e dos seus antepassados. Essas orações devem ser feitas em Silêncio, podendo ser um Pai-Nosso, uma Ave Maria, ou simplesmente uma concentração do pensamento em alguma idéia ou pessoa. (...) Estas orações duram em torno de um minuto e finda-se quando o cacique sacode o seu maracá e os zabumbeiros rufam nos bombos” (PALITOT E SOUZA, 2005, p 198)

Pude ver que o círculo é formado por outros círculos menores até chegar ao centro, lugar aparentemente reservado para as lideranças e os músicos. A banda estava formada por dois tambores e uma flauta, além disso todos os participantes têm um maracá que marca o ritmo da dança. A flauta faz uma melodia única em todas as músicas, diferenciando um pouco de uma para outra e as letras das canções.

Autores como Marques (2009) e Palitot e Souza (2005) apresentam em suas descrições sobre a roda do toré dando a entender que existe uma ordem hierárquica dentro do círculo, onde as lideranças e os músicos ficam no meio e outras pessoas, índios ou não, ficam ao redor. Essas descrições fazem todo sentido e são reflexo de um padrão adotado no ritual, principalmente quando este é executado como uma forma de

protesto ou festejo por alguma vitória. Com o tempo e acompanhando outros torés percebi que essa não é uma forma rígida, como por exemplo uma missa que tem suas partes bem definidas e não pode ser alterada. No caso do toré a forma, em vários círculos com um dentro do outro, ou a posição das lideranças e dos músicos se dá mais por uma questão prática, como o espaço onde é executado e/ou a praticidade em tocar ao mesmo tempo em que dança, do que outras questões. O que se mantém, e é apontado pelos autores, são as músicas de início e fim do ritual, essas têm um sentido para além de uma questão prática.

O toré segue até certa de três da tarde, não sei ao certo a hora, mas o sol já tinha dado uma trégua. Durante o toré, já nessa parte da tarde, as pessoas que estavam acompanhando o ritual começam a se aproximar e entram na roda do toré. Nessa questão do início da entrada dos visitantes no toré é preciso fazer uma observação. Essa entrada só é feita em um segundo momento do toré, na primeira parte ela é exclusiva dos Potiguara. O que chama a atenção nesse momento é como que essa participação tem mais um caráter de registrar a participação, do que necessariamente ter a experiência do ritual propriamente dito.

Lembro que fiquei incomodado quando ouvi de alguém “quando eu passar de novo você tira uma foto” e assim foi feito. A foto foi tirada no momento em que a pessoa pediu e assim se encerrou a participação dela dentro do toré. Claro que meu incomodo foi mais por compreender aquele momento como algo particular do grupo do que apenas uma apresentação dos índios, como algumas se referiam ao evento. Mas o que é preciso compreender dessa situação é quais as regras que existem para a participação do toré e como essas regras são flexibilizadas em um evento como esse.

Conversando, na época, com Sandro de Jaraguá, um participante ativo do início da luta pelas terras e rezador, este me falou que não se pode dançar o toré de corpo impuro. Para ele, o corpo impuro quer dizer que os participantes não podem ter tido relações sexuais e as mulheres não podem estar menstruadas. Esses tabus uma vez que, durante o toré existe uma circulação de energias muito forte e quem não está puro e/ou está com o corpo aberto, quem tem mediunidade, mas não a trabalha, pode ficar doente ou até virar, que seria a incorporação de uma entidade no corpo físico de algum participante. Todavia estas regras não são seguidas à risca segundo Sandro, porque o toré ainda está em um processo de resgate e as pessoas ainda não tem o costume de dançar.

Uma outra opinião que coincide com a de Sandro é a de S. Chico. Quando conversamos sobre o evento do dia 19 ele coloca a data como um dia sagrado, que é marcado pelas mortes e lutas dos povos indígenas e por isso não vê com bons olhos a comemoração, já que muitas pessoas que vão para o terreiro não reconhecem as lutas dos Potiguara. Porém ele também reconhece os ganhos que existem em um momento como esse

“anos atrás ninguém sabia o que era ser índio, por uma parte né, porque eles não tinham conhecimento que a gente usava nossas brincadeiras né, nossa cultura. E hoje, graças a Deus, até do Rio Grande [do Norte] vem pra aqui, vem assistir nossa brincadeira, e é bom que divulga assim todo mundo sabe né. É uma coisa, a gente não pode proibir mais, então vamos estar juntos no dia 19” (Entrevista com Seu Chico em 29/04/2017)

Na questão dos tabus, assim como na fala de Sandro, S. Chico aponta que mulheres menstruadas não podem participar, sendo esse um conhecimento que circula entre as mulheres Potiguara. Aproveitando o gancho da questão continuei a pergunta, mas agora perguntando sobre como impedir, por exemplo, que uma visitante entrasse no toré estando menstruada. S. Chico me responde dizendo que ela não entra, por causa das forças que estão agindo naquele momento essa mulher do exemplo não se sentiria convidada a participar. Na questão dos outros participantes, de forma mais geral, é cobrado o respeito a Mãe Terra e que participem do toré descalços. S. Chico brinca dizendo que bom mesmo era que o pessoal pudesse tirar a camisa e ficar com menos peças de roupa, mas como isso não é possível, que fiquem pelo menos descalços.

As regras, ou impedimentos, que Sandro e S. Chico observam são similares na situação de envolverem pessoas que não tem uma participação ativa dentro do ritual ou são visitantes encantados com toda a situação. São nessas situações que os especialistas rituais precisam ficar mais atentos a questões como incorporações e outras manifestações de espíritos, por causa da quantidade de pessoas e a situação faz com que aqueles que estão puxando o toré estejam preparados para manipular grandes quantidades de energias durante muito tempo.

2.4 Ritual da Lua Cheia

O relato desse ritual, que foi feito em meados de março do ano de 2017, é meu primeiro contato com o ritual da lua cheia, um ritual novo entre os Potiguara e que marca uma diferença entre os rituais com um caráter mais público, onde existe uma preocupação em ter incorporações, e os rituais mais privados, onde essas incorporações são importantes para aconselhar os participantes. O ponto que marca esse ritual que vou relatar é que ele foi feito com o objetivo de batizar o terreiro de toré da casa do Isaias. Por uma questão ética, de não ter pedido permissão para usar os nomes das pessoas que estavam no ritual, troquei os nomes, deixando apenas o de Isaias que já conhecia melhor meu trabalho e permitiu o uso.

O início do ritual da lua cheia é contado por Isaias como uma inspiração vinda em sonhos. Ele fala que, em um determinado sonho, veio a ele algumas entidades que foram reconhecidas como antepassados Potiguara. Nesse sonho as entidades pediam para Isaias retomar com as antigas práticas rituais, que tinham como objetivo esse culto a lua cheia. As entidades ainda falavam da necessidade dessa prática para um fortalecimento espiritual do grupo, que estava prejudicado por causa da falta da prática do toré e dos conflitos entre lideranças. Esse seria um dos rituais antigos, que foram perdidos com o processo de colonização. Ele conta que o primeiro ritual foi feito com sua esposa e seus dois filhos pequenos, com o tempo e o convite que ele fazia, outras pessoas foram se juntando ao ritual.

Esse dia foi um marcado pela chuva. Alguns dias antes de ir para a casa de Isaias vi em suas redes sociais um convite para o ritual da lua cheia em sua casa. Essa era uma daquelas oportunidades que não poderia perder, um toré “particular”, com o objetivo de batizar o terreiro da casa dele, o que me pareceu um momento de grande importância para a pesquisa. Apesar da chuva e da incerteza de ter ou não o ritual fui para a aldeia.

Cheguei na casa de Isaias por volta das quatro da tarde, ele e um pessoal estavam terminando de limpar o terreiro. É curioso pensar que, quando me convidei para esse ritual, fui logo dizendo que se fosse da vontade dele não levaria caderno de campo, nem câmera. Ao contrário do que achei, que ele queria um ritual reservado, o que ele queria era minha ajuda para registrar todo o ritual, por isso fui preparado com uma câmera fotográfica e uma filmadora. Desse material, que ficou bem amador por

causa da qualidade das câmeras, foi feito um pequeno filme e algumas fotos, que foram entregues ao pessoal que participou naquele dia.

Enquanto limpava o terreiro fomos conversando sobre a aldeia, ela consiste de um núcleo povoado e algumas casas espaçadas no seguir da estrada, mas não tenho certeza de quantas são numericamente. Para além das casas existe uma escola e um pavilhão usado para eventos e festas. Depois da limpeza fomos para a casa do Isaias e enquanto ele preparava outras coisas fui conversando com o pessoal que já estava por lá. Uma dessas pessoas era Dona Flor, uma das participantes do toré, que gentilmente me ofereceu um café e uma conversa. Nossa conversa girou em torno das pessoas que iam à procura de Isaias, com problemas espirituais, mas depois não retribuíam seu trabalho e não reconheciam que fizeram visitas a ele. Após o jantar, começou a chegar outras pessoas e também os preparativos para a noite.



Terreiro do toré com o pé de Sucupira ao centro. Foto do autor.

O terreiro foi ornamentado com alguns fogos dentro de cascas de coco e na árvore central do terreiro, um pé de sucupira, foi colocado um fogo, algumas garrafas de jurema e uma tigela de barro grande com fumo e cachimbos. Também foi montada uma fogueira num canto fora do espaço da cobertura da árvore. Porém devido à chuva foi muito complicado acender os fogos, já um pouco úmidos, e quando a chuva apertou o

ritual foi mudado para a varanda da casa. Essa varanda deve ter uns 5 ou 6 metros de comprimento e uns 3 de largura. Ao total veria ter umas 14 pessoas adultas e umas 3 ou 4 crianças. Entre estes adultos estavam alguns visitantes, que além de mim eram uma professora e um aluno da UEPB e outro rapaz Potiguara que tinha levado o pessoal da UEPB pra lá.



Os preparativos antes da chuva. Foto do autor.

O ritual começa com um defumador aceso e alguns pontos de toré, depois de mais dois pontos é que começou a ser servido a jurema²⁹. A bebida é inicialmente oferecida a quem está dentro da roda, depois é oferecida aos visitantes, as crianças não ficam de fora, mas lhes é servido uma quantidade menor da bebida. O copo é uma pequena quenga de coco, mas seu tamanho engana, já que a capacidade dela é equivalente a quase dois copos de dose. Quando vi as pessoas bebendo, algumas delas faziam alguma careta, outras expressões de arrepio, fiquei um tanto tenso imaginando o sabor da bebida. Chegada minha vez tomei um primeiro gole, só para me preparar para o impacto que parecia receber todos que bebiam. Essa jurema era feita com cachaça e algumas especiarias como canela, cravo da índia, anis-estrelado, erva-doce e mel, os outros sabores não consegui distinguir. Ao contrário das outras pessoas, não tive a mesma reação de arrepio ou coisa do tipo, acho que pelos anos de prática na quinta

²⁹Durante todo o ritual posso dizer que fui afetado, consumindo a jurema todas as vezes que me era oferecido. Em um dado momento, fomos todos convidados a entrar na roda, foi aí que lentamente comecei a perder o foco no que estava fazendo. O canto e os passos ficaram cada vez mais automáticos, como se de certa forma estivesse entrando num transe. Não vou negar que fiz força consciente para sair dessa sensação.

universitária estava mais que preparado para aquele tipo de bebida forte. As outras garrafas que foram servidas durante o ritual eram a mesma mistura descrita, apenas que nestas além da cachaça tinha vinho tinto suave, o que deixou a jurema mais leve.



Primeiras doses da jurema. Foto do autor.

Uma das primeiras pessoas que incorporou foi Dona Flor. Logo que incorporou a entidade, chamada genericamente de caboclo, soltou os cabelos de Dona Flor e pediu o cachimbo. Quando esse lhe foi dado a entidade começou a fumar³⁰ algumas pessoas no local e cumprimentou a todos no local. O cumprimento é uma espécie de abraço onde se encosta primeiro os ombros direitos e depois os esquerdos. Após essa rodada de cumprimentos a entidade veio até mim, e os outros visitantes, fazendo sinal para que ficassemos de braços abertos para que ela pudesse jogar a fumaça do seu cachimbo em nós. E assim foi feito, cada um na sua vez recebeu aquela fumaça branca e aromática nas costas, braços e no peito.

³⁰ O ato de fumar é o de expelir a fumaça do cachimbo pelo tubo, direcionando a fumaça. Isso é feito quando o indivíduo coloca a boca no forninho do cachimbo e sopra com força.

Em dado momento o rapaz que estava tocando o bombo também incorpora. Mas sem o bombo o ritual não segue da mesma forma, com isso Isaias chama seu filho mais velho, um garoto de 6 ou 7 anos, para tocar. Ele começa com desenvoltura, mas como as baquetas não são do tamanho ideal para ele a execução fica complicada e o garoto desiste de tocar. Assim o próprio Isaias, que confessa não saber tocar muito bem, assume o bombo até que o tocador volte. Nesta parte não poderia deixar de trazer ao texto a análise de Queiroz (2017) sobre o aprendizado dentro do grupo doméstico. A autora aponta que a partir do momento em que a criança está inserida em determinado grupo doméstico ela pode vir a adquirir habilidades e técnicas específicas desse grupo, como por exemplo saber tocar o bombo. É nesse espaço social que o indivíduo elabora sua visão de mundo e em grande parte orientado por indivíduos mais velhos.



Filho de Isaias. Foto do autor.

Um outro acontecimento intenso foi o de uma senhora que estava segurando as cargas³¹ da sua nora. Esta senhora incorporou uma vez e na segunda, e sem motivos

³¹ As cargas seriam energias, normalmente entendidas como negativas, que são enviadas para alguém com os mais diversos objetivos. Neste caso em questão não foi explicado o porquê que tais cargas estavam indo para a senhora.

aparentes sua cabeça começou a sangrar. O caboclo que estava no corpo de Isaias limpou o sangue com jurema e estancou o sangramento com a mão. Ele falou publicamente que esta senhora tinha segurado uma carga negativa mandada para a nora. A nora desta senhora foi repreendida pela entidade que estava em Isaias, mas a jovem não esboçou preocupação com o acontecimento. A início e durante boa parte do ritual essa jovem estava com olhares e trejeitos muito estranhos, era perceptível a todos, mas ninguém se manifestou sobre isso na hora. Depois do ocorrido à esposa de Isaias comentou que achava que ela estava com um encosto perto dela.

Em outro momento do ritual, o caboclo que estava no Isaias deixou para ele um recado, dizendo que na próxima vez que houvesse um ritual ele não pedisse para que a chuva parar. Desta forma a entidade pediu para que lhe tirassem os adereços e foi para o terreiro começar o batismo. O caboclo que estava no tocador, e que segundo Dona Flor se chamava caboclo das pedreiras, também acompanhou o outro caboclo. Na chuva, ou em parte dela já que as árvores seguravam boa parte, as duas entidades começaram o batismo. Fumando e baforando as entidades, cada uma delas fazia uma função diferente. Enquanto a entidade que estava no tocador fazia símbolos no chão, a que estava em Isaias fumava e emitia um som, como uma coruja, enquanto segurava uma palha de coqueiro por cima da cabeça e fazia voltas ao redor do pé de sucupira. Foi-nos oferecido mais jurema, só que com uma dose extra de mel. Assim depois que as entidades fizeram seus trabalhos elas voltaram para a varanda e terminaram o ritual.

O momento pós ritual é marcado pelo cansaço daqueles que estavam mais tempo incorporados e também pela curiosidade de saber o que as entidades falaram, quais recados foram dados e coisas afins. No caso de Isaias ele foi de pronto avisado que o caboclo não ficou contente com a insistência dele em querer que a chuva parasse. Já no caso da senhora e da sua nora as coisas foram tratadas de forma mais delicada e elas logo se despediram, voltando para sua casa após o fim do ritual.

2.5 Analises dos torés

No primeiro momento da pesquisa, mais voltada ao toré, me vem à cabeça essa dicotomia entre momentos particulares, que teriam um caráter mais religioso e momentos públicos, com objetivos mais políticos, do ritual. Essa questão ganha corpo quando me deparei com um discurso do ritual como sendo sagrado e de grande

importância espiritual para o povo, mas o mesmo ritual sendo executado em situações em que ele era apresentado e percebido pelo público como sendo uma expressão cultural do grupo, como por exemplo o ritual do dia 19. Por tal razão trago as duas experiências com o intuito de analisá-las, porém não mais com a visão dual do início, que acaba resumindo as questões e tirando delas suas complexidades. Desta forma me proponho a discutir esses torés em duas perspectivas, uma a partir da discussão do que é político e como o ritual contribui para a construção de formas de organização, a outra é a partir da interpretação do grupo, no caso da região de Crateús no Ceará, de como eles lidam com possessões e influências de outras tradições de conhecimento.

Fabio Mura (2014) começa o texto citando que a definição de ato político é: a de buscar alcançar fins específicos, implica relações de poder e tem caráter público. Os autores citados no texto, quando definem o ato político, reconhecem que estes três pontos também estão num contexto ritual e para descolar o político do ritual eles colocam que o ritual se relaciona com o sobrenatural. Mura segue uma abordagem que não se propõe a fechar, de criar imagens explicativas ou resumir a discussão, mas sim de expandir, de tentar observar as linhas de possibilidade a partir dos fluxos.

A partir da definição de grupos étnicos proposto por Barth (2000a) Fabio Mura compreende a religião como um tipo organizacional, que dá um sentido aos fluxos culturais que perpassam o grupo. Desta maneira

“In my view, just like the formation of ethnic groups, the construction of a religion implies the generation and maintenance of boundaries. While in the former case interethnic interactions and relations are regulated through boundaries, in the latter cosmic interactions and relations are administered through multiple dimensions.” (MURA, 2014)

As fronteiras interdimensionais que o autor aponta são criadoras de uma diferença de grau entre as forças e elementos da formação de hierarquias no universo. Cada organização dessas deve ser observada empiricamente a partir da cosmovisão de cada grupo e de sua tradição de conhecimento. Neste ponto, a partir destas diferenças de

grau, entre indivíduos e entidades cria-se diferentes posições onde alguns desses indivíduos tem mais prestígio ou acesso a essas entidades que os outros. Esses indivíduos, que podem ser chamados de sacerdotes, xamãs, pajés e rezadores, por causa de suas habilidades estão manipulando forças e a partir dos objetivos que alcançam ganham prestígio frente aqueles que não detêm tais habilidades. Com isso esses especialistas rituais são agentes políticos entre dimensões, ou para cima com as entidades, e para baixo, com os outros membros do grupo doméstico e étnico.

Na continuidade do texto o autor usa como fonte de análise a situação dos Guarani Kaiowa, do Mato grosso do Sul, e os Tabajada do litoral sul da Paraíba. Esses grupos têm trajetórias e relações com os processos de colonização muito diferentes. Enquanto os primeiros conseguiram manter sua cosmologia, e atualizando-a mesmo com o intenso contato com o colonizador, os Tabajara não conseguiram tal feito. Por causa dos *processos de territorialização* essa cosmologia foi sendo mantida e atualizada em outras esferas, dentro dos grupos domésticos e do trabalho no mangue e na mata. São nessas esferas que as entidades como o Pai do Mangue, a Comadre Florzinha, as Sereias e o Cala Foice têm uma intensa interação com o grupo. Com isso:

Hence through a local tradition of knowledge, the families today identifying themselves as Tabajara, but also others who form part of social networks from the south coast of Paraíba, immerse themselves in broader cultural flows, selecting concepts, ideas, figures and events from them that match the demands of their domestic life, establishing various degrees of activities with the beings making up the pantheon, which itself is continually being transformed. (MURA, 2014. p. 28)

Trazendo essa reflexão para a questão dos torés Potiguara e essa dicotomia particular/público, ou religioso/político, o que se pode perceber é que nos dois casos eles são políticos e religiosos, já que esses dois acontecimentos têm a mesma característica. Todos os torés manipulam energias do local e atraem entidades para perto do ritual, no caso do toré do dia 19 não é diferente, algumas pessoas que tem uma mediunidade vai sentir a energia circulando. Porém isso não descaracteriza a

importância da presença do governador do estado para abrir o evento. O que acontece nesse ritual é uma quantidade enorme de jogos políticos, o que vai diferenciar é a dimensão que essa política atua e quais agentes estão envolvidos, sejam eles agentes espirituais ou agentes do Estado.

No trabalho de Palitot (2010) ele apresenta os dilemas e interpretações da formação de um toré multiétnico. Para o autor o toré multiétnico é aquele que tem temas em comum seus pontos, que é compartilhado e conecta as diversas etnias do Nordeste. Se num primeiro momento o toré era uma forma de se legitimar para o Estado brasileiro, neste segundo momento, onde os grupos já têm uma rede de relações e uma articulação política consolidada, o toré vem como o momento de fortalecer esses laços. O autor aponta os questionamentos que as lideranças do estado do Ceará tinham da proximidade do toré com a umbanda.

“De modo mais geral, os grupos hegemônicos no movimento indígena, representados por algumas lideranças das etnias da Região Metropolitana de Fortaleza, pretendiam que o Toré fosse depurado de suas influências umbandistas e pudesse ser conduzido como ritual sagrado, onde a possessão dos espíritos não fosse mais do que uma possibilidade e as músicas cantadas enfatizassem imagens relacionadas à indianidade e não os ritmos e referências à Umbanda. O transe mediúnico durante os Torés, especialmente nas Assembléias, era tido como não desejável, apesar de ocorrer com certa frequência” (PALITOT, 2010. p. 203)

A preocupação dessas lideranças também ia em direção a uma possível não autenticação que o ritual poderia sofrer, e desta maneira fragilizar o contraste étnico. Por outro lado também havia um receio dos possíveis atritos que ocorreriam com as entidades ligadas a igreja católica. No texto o autor relata um acontecimento de possessão de um indivíduo no final de uma assembleia. Duas leituras foram produzidas, uma onde era reconhecida a possessão como um elemento próprio da tradição, enquanto

a outra leitura mantinha reservas sobre o local e como pode acontecer esse tipo de situação.

Essas leituras me trazem uma situação bastante parecida que aconteceu em um ritual da lua cheia bem emblemático, já que ele foi feito dentro do casarão da antiga família Lundgren, que fundou a fábrica de tecidos. Esse toré tinha sido pedido pela organização do espaço, que está sendo planejado para virar um museu indígena. O motivo é que todos que estavam trabalhando lá sentiam um ambiente denso, como eles disseram carregado. Muitas pessoas presenciaram esse toré, mas apesar de todos terem algum contato entre si o clima estava um tanto tenso. Naquela noite estavam lá S. Chico e Isaias, que iriam puxar o ritual. Após uma breve tensão de onde seria o lugar ideal para se fazer o ritual, optou-se por fazer dentro do casarão, num pátio que antes era uma piscina. Em outro espaço, estava sendo finalizado algumas cenas de uma paixão de cristo e alguns atores estavam observando os preparativos para o ritual.

Cachimbo acessos, maracás na mão, hora de começar o ritual. E ele segue como sempre, cheio de beleza nos passos marcados e os movimentos do tronco. Em dada altura do ritual o tocador do bombo, curiosamente o mesmo do relato do outro ritual da lua cheia, começa a ter espasmos musculares e coloca a mão no rosto. Isaias e S. Chico vão prontamente para perto dele e o seguram, controlando sua incorporação e impedindo-a. Sem um pedido direto, pelo menos imperceptível para mim, uma das pessoas que estava no ritual vai em direção aos atores, que estavam assistindo e filmando o ritual, e pede para que não registrem o ritual.

Essa foi uma situação incomum, mas é bastante similar a situação descrita por Palitot. Entre as lideranças que estavam naquele ritual o entendimento sobre as incorporações diverge, uma parte compreende a importância, até como forma de consolidar as ligações com os antepassados, mas a outra parte percebe que esse tipo de manifestação deve acontecer em espaços mais reservados. Já outras pessoas compreendem que as incorporações são parte do ritual e dentro do processo de “resgate” elas devem aparecer como acontecem em outros povos do Nordeste.

Nesse ponto a conjuntura do toré Potiguara é similar ao que é discutido por Palitot. O grupo do Nordeste já tem consolidado práticas que, tem por objetivo atender a necessidades para fora do grupo, como o toré standard apontado pelo autor, quando seus rituais mais particulares com outros objetivos diferentes, servindo para o bem-estar do

grupo. Com tudo não se pode colocar esse toré standard como sendo apenas um elemento para fora.

Em seu trabalho Lima (2016) mostra as dificuldades que um centro espírita passa ao ter contato com espíritos de antigos caboclos, que estão a procura de um lugar para que possam trabalhar. Essa falta de um lugar para que tais entidades possam agir e fazer seus trabalhos é reflexo do abandono do ritual do toré na aldeia em que Lima fez seu trabalho.

2.6 Entidades, força e incorporação. O que são dentro do ritual?

Algumas das categorias, que foram usadas nas descrições deste trabalho, são compreensões dos pajés e rezadores a partir das suas experiências com as curas e as entidades. Não tenho como objetivo oferecer uma conceituação fechada destas categorias, pelo contrário, me proponho a reproduzir a fala destes especialistas e a partir delas, e das reflexões que foram surgindo, apresentar algumas pequenas fagulhas que possam iluminar um pouco mais sobre o entendimento destes especialistas em relação ao cosmos.

As entidades, ou os encantados, que estão presentes na relação dos Potiguara com o cosmos são pouco identificadas, sendo o Pai do Mangue e a Comadre Florzinha, os mais indicados. As ligações com estas entidades marcam diretamente a relação com os ambientes que cada um é dono, o Pai do mangue, do manguezal e do rio, e a Comadre florzinha das matas e bicho. Queiroz (2016) traz exatamente a questão da negociação entre quem trabalha nesses espaços e as entidades. A autora diz essa relação também influencia na dimensão moral, já que certas atitudes como chamar “palavrão” no mangue ou na mata é falta de respeito com tais entidades, que podem punir quem o fez com agressões físicas ou perda da orientação nestes ambientes.

Essa situação é análoga a perspectiva dos Tabajara do Litoral Sul, como apontado por Fabio Mura (2014) e Fabio Mura et al (2015) os grupos que tiveram um contato duradouro com os colonizadores fizeram com que seu panteão fosse atualizado e a relação entre indivíduos e entidades fosse para outra esfera, aquela do doméstico. É

importante ressaltar que tais narrativas não são unicamente dos grupos étnicos, elas são compartilhadas pelos indivíduos não índios que usam e compartilham do mesmo ambiente.

Os relatos que falam da figura do Pai do Mangue sempre o retratam como um homem alto, negro, com um físico forte e usando um grande chapéu de palha que encobre seu rosto. Para aqueles que seguem as regras do Pai do Mangue, que seria o de respeitar o ambiente e pegar apenas o que é necessário, a pesca é certa e segura. Enquanto os que desrespeitam se perdem no mangue, não conseguindo mais achar o caminho de volta ou andando em círculos. A Comadre, por sua vez, é retratada como uma garota com longos cabelos. Para quem faz uso da mata é indicado deixar para ela um pouco de fumo e/ou mel, assim ela ficaria agradecida e ofereceria vantagens para a caça. Todavia ela também tem suas regras, idênticas aos do Pai do Mangue. A inúmeros relatos de crianças que, na mata, viram ou até brincaram com ela, outros falam do seu assobio, indicando sua presença ali. Sem contar nas surras que são dados naqueles que não cumprem as regras, após horas perdido dentro da mata.

Outras entidades relatadas pelos Potiguara são os ancestrais. Este não tem uma denominação específica, onde cada ancestral seria reconhecido pelo seu nome. Esses ancestrais, ou caboclos, seriam espíritos de antigos Potiguara que dotados de conhecimentos mágicos e dos encantos que conseguem se comunicar com seus descendentes hoje. Muitos desses caboclos são entendidos como grandes guerreiros ou pajés, que tiveram grande relevância para o grupo. Com esse reconhecimento os ancestrais são espíritos entendidos como bons, positivos, que auxiliam o grupo nas decisões e dificuldades que o grupo passa. Na conversa que tive com Anibal, cacique da aldeia Jaraguá, ele comentou sobre um toré feito com poucas pessoas, apenas algumas lideranças Potiguara, tal ritual era muito específico e pedia tabus como abstenção de sexo e álcool por pelo menos 3 dias antes dele acontecer. Esse toré tinha o objetivo de ouvir os ancestrais sobre as questões dos conflitos que ainda existem sobre o território Potiguara. Tais entidades ficam concentradas nas furnas, que estão na aldeia São Francisco.

As furnas são entendidas como sagradas por terem sido cenário de confrontos entre os Potiguara e os colonizadores, assim o sistema de tuneis e vãos serviam para esconderijo e lugar de reunião. Seu Chico comenta que, todos que tem algum tipo de

entendimento sobre espiritualidade, sente a força que emana das furnas. Numa de suas histórias ele fala que uma visitante, uma parente do Mato Grosso, quando foi as furnas sentiu um arrepio forte e uma tremedeira tomou o corpo dela. Depois de alguns segundos ela retomou a postura e ficou impressionada com as energias que tinham ali. Essas são as entidades que aparecem nos torés, quando são permitidos, e no ritual da lua cheia.

Outras entidades também circundam o ritual do toré e a leitura de mundo dos Potiguara, esses são entidades da jurema, espíritos de mortos, encostos, ou outras entidades que são relacionadas com as religiões de matriz africana. Mesmo que tais entidades não sejam entendidas como do próprio toré, elas aparecem dentro do ritual como relata S. chico.

“Ai teve um dia, nos tava brincando um toré e chega uma mulher, ela é lá de João Pessoa também, parece que trabalha na universidade, eu esqueci o nome dela. Menino essa mulher chegou e se não é permitido não entra não, porque se ela tem corrente pra trabalhar aquilo mexe com ela. Mas menino, (...) eu espiei, deu vontade de olhar pra ela e vi que ela tava com vontade de entrar, ela com uma garotinha desse tamanho aqui. Rapaz naquilo ela entrou, ela entrou que nem uma coisa que chama ela assim, no que ela entrou foi logo manifestando. Foi logo manifestando e também tem uma coisa viu, o espírito dela, o guia dela é brabo. É brabo porque ela meteu a cabeça no chão, ficou que nem um boi brabo, e os parente atrás de pegar ela. Eu disse não pegue não, deixe ele ficar ai a vontade. Quando eu vi que ele tava bom eu fui la, pedi licença a ele e ele se levantou, ai dei duas brincadeiras com ele, duas voltinhas, balancei a maraca nos ouvidos dele e disse: suba, suba e ele foi embora.” (Entrevista com Seu Chico em 29/04/2017)

Esses espíritos podem vir a aparecer dentro do toré, caso o indivíduo esteja com o corpo aberto e/ou principalmente se tiver habilidades mediúnicas, mas não aprender a lidar com elas, como foi descrito no caso acima. Outro ponto que chama a atenção dentro deste relato é a forma com que o espírito se apresenta no ritual, como Seu chico fala o guia era brabo. Essa característica é entendida pelo pajé como um elemento diferenciador entre as entidades ancestrais e aquelas que são de outras tradições. Ele fala que os ancestrais, ou parentes, tem um jeito diferente na hora que se manifestam no toré. Essas entidades aparecem no ritual com uma performance específica, pedindo o cachimbo e a maraca, esses seriam os elementos que diferenciariam entre as entidades de “dentro” e as de “fora”. Para Seu Chico tais entidades se comportam como membros da família, dessa forma eles não apresentam agressividade, pois como são da família e procuram apenas brincar no toré, sua atitude é igual a um indivíduo vivo que chega com respeito ao toré.

As incorporações acabam sendo um momento importante dentro dos rituais, pois como aponta Palitot (2010) elas servem para legitimar a identidade étnica e o ritual em questão. Mas, como apresentado, é também um momento de tensão e controle direto do indivíduo que está recebendo a entidade, como também do especialista que está mediando o ritual. Ainda no relato acima, percebemos como Seu Chico percebe a intenção da mulher, de querer entrar no toré. Essa intenção, força ou energia, é o que os operadores sentem e manipulam para que o ritual flua conforme a intenção que se entende como a melhor. Quando é se entende a necessidade de determinadas forças que são trazidas com um ponto da jurema, por exemplo, o operador puxa esse ponto na intenção de trazer aquela energia para o ritual. Com isso o especialista deve estar sensível às necessidades que existem, e que podem ser resolvidas com o ritual, como também as vontades de determinadas entidades em quererem baixar. Neste caso específico a entidade baixou e logo Seu Chico entra numa negociação com ela. Primeiro pedindo a licença para se aproximar e se comunicar, depois com algumas voltas dentro do toré sendo acompanhado de perto pelo pajé e depois subindo, deixando o corpo da médium. Esse é um dos níveis de negociação que o operador faz com as entidades, esse mais verbalizado e físico, mas existem outros mais sutis.

Para controlar a incorporação é preciso disciplina e cuidados com a mediunidade. Esse cuidado parte em primeiro lugar de entender as origens e para isso é necessário a procura de um outro especialista, que normalmente faz parte das religiões

de matriz africana ou da jurema, onde a prática da incorporação é melhor trabalhada. Assim os médiuns com quem tive contato durante a pesquisa, Dona Nina e Isaias, falaram das suas experiências na descoberta e da necessidade de procurar uma ajuda especializada para controlar suas habilidades. As pessoas que tem essa habilidade, mas não a desenvolve, fica vulnerável a ataques de entidades negativas, os encostos por exemplo. Assim mesmo que o médium não tenha vontade de se aprimorar, virando um especialista, ele precisa cuidar de suas correntes como se diz.

3 Considerações Finais

A partir do que foi apresentado nesta monografia, podemos ter uma visão mais ampla sobre os processos que contribuíram para a construção de uma tradição de conhecimento ligada aos Potiguara da Paraíba. Este processo que é marcado por uma série de intervenções no território Potiguara, que vão desde a ação dos colonizadores europeus até as usinas de cana-de-açúcar, como também da organização que o grupo precisou passar para manter-se enquanto tal durante tudo isso. Desta maneira não se pode entender que os estoques culturais que são manifestados, tanto dentro das atividades rituais, quanto nas atividades do cotidiano, sejam fragmentos de um passado imemorial ou resultado de simplesmente de um processo passivo de adaptação a sociedade nacional.

O que se percebe a partir do material aqui apresentado é que a partir das práticas de cura e dos processos de reivindicação de uma identidade étnica os Potiguara fizeram circular uma série de fluxos culturais que estão fortemente enraizadas dentro das atividades dos rezadores e dos pajés. Estas duas figuras são detentores de conhecimentos específicos sobre o território e norteadores morais para o grupo. Além disto são estes especialistas que conectam o grupo com as entidades de outras dimensões, criando ações políticas com os ancestrais para conseguir cura e conselhos, como também com lideranças políticas e do Estado. Com isso os pajés e rezadores não estão separados da dimensão política do grupo, cada um deles age dentro de circuitos marcados como discute Mura (2014).

Para Barth (1987) é de suma importância acompanhar como os fluxos culturais circulam e são apropriados de forma diferente por grupos que estão geograficamente próximos, como é o caso do autor. É a partir do mapeamento deste fluxo que Barth se propõe a compreender como que uma tradição de conhecimento se consolida e se atualiza a partir de situações materiais, das necessidades que os grupos têm. Com esse contexto o autor apresenta duas classificações que formam uma tradição, que seria a sub-tradição e a tradição. A sub-tradição seria conceitos, ideias, individuais ou de um pequeno grupo, como um grupo doméstico por exemplo. Já a tradição seria fluxos conglomerados de ideias e símbolos compartilhados por uma comunidade maior. Apesar da classificação, tradição e sub-tradição estão em contínua relação, pois uma sub-tradição pode vir a ser uma tradição dependendo da conjuntura que se apresente.

Metodologicamente, o autor aponta uma série de críticas às tentativas de encaixar símbolos e tradições dentro de teorias prontas e já bem estruturadas. Seguindo uma via contrária a isso Barth se coloca numa situação metodológica onde ele, ao mapear esses fluxos entre grupos diferentes, tenta procurar as diferenças, os desvios e pragmatismos que cada conjuntura oferece. Desta maneira, rituais que são praticados por diversos grupos, não podem ser entendidos como isomórficos, como por exemplo o toré. Mesmo aquele standard, indicado por Palitot (2010) é reproduzido de forma diferente pelos indivíduos em encontros ou outras situações onde grupos diversos se encontram.

Sobre a questão da atualização da tradição de conhecimento o autor trás uma situação tensa e marcada pelo segredo. Barth apresenta uma situação onde determinada aldeia precisava executar um ritual, porem a mais de dez anos ele não era feito. Com isso foi necessário que os xamãs desse grupo fossem a outras aldeias, de grupos distintos, perguntar como que aquele ritual era executado. Todo esse processo de busca por referências é uma das formas com que o autor mostra como que uma tradição é construída, ou atualizada, a partir da necessidade. Os grupos em questão compartilham de cosmologia parecida e símbolos semelhantes, diferindo apenas no significado destes símbolos. Quando o xamã responsável vai executar o ritual, ele utiliza sua bagagem de conhecimento e suas memórias de como era o ritual no passado, junto com as referências buscadas nos outros grupos. Mas para que esse ritual tenha validade ele precisa emocionar o público, assim é preciso que o xamã ative a memória daqueles que passaram pelo ritual, como também o sentimento daqueles que nunca passaram, mas

naquele momento estão vendo determinados segredos sendo apresentados. Para que essa atualização seja efetiva ela precisa trazer símbolos que sejam compartilhados, tanto pelos que passaram pelo ritual a uma década atrás, como também aqueles que nunca passaram, mas compreendem o significado.

Fazendo uma comparação o ritual da lua cheia apresenta certa conjuntura que é semelhante a essa apresentada pelo autor. A forma com que o ritual surge, a partir de um contato onírico entre os ancestrais e Isaias, da necessidade que os ancestrais tem de ter um ritual apropriado para seus trabalhos espirituais, é uma situação onde os símbolos apresentam multivocalidade e traz uma memória e um segredo. No início do ritual existia muita resistência, tanto por parte das lideranças, quando pelo próprio grupo. Mas com o tempo e a presença marcante de eventos, como as possessões, criaram um interesse pelo ritual. Os símbolos apresentados, trazem para aqueles que participam dos torés “particulares”, citados pelo cacique Anibal, uma memória e uma conexão emocional com o evento, enquanto que para aqueles que nunca participaram a surpresa, o medo e a curiosidade são o que impressionam e marca.

Por fim Barth argumenta que a construção da cosmologia está atrelada diretamente a uma “instintividade”, fazendo uma “tradução” da linguagem do grupo para a nossa. Ele coloca que apesar dos entendimentos sobre o mundo serem diversos, existe uma unicidade, que pode ser comparada a gramática. Ao que parece o autor faz um link entre as formas como se constrói uma cosmologia e como se constrói uma frase, de forma que a gramática da língua é que dita o entendimento e o fluxo da informação.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Marianna de Queiroz. (2017), *Ecologia Doméstica e Transação de Conhecimento Entre Grupos Domésticos Potiguara da Aldeia Jaraguá de Monte-Mór*, PB. João Pessoa: Dissertação de Mestrado pelo PPGA, Universidade Federal da Paraíba.

BARTH, Fredrik. (1987) *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1993). *Balinese Word*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. (2000a.) “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In LASK, Tomke (Org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (2000b.) “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In LASK, Tomke (Org.), O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (2000c) “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In LASK, Tomke (Org.), O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (2000d) “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”. In LASK, Tomke (Org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. “Etnicidade e o conceito de cultura”. Antropologia e Ciência Política, n.19, p. 15-30, 2º Sem.2005.

BARRETO, Theo; SANTOS, Andrêsa; NILTON, Marlon. (2017). O Estranho Rio Tinto. Brasília - DF, Editora FeF LTDA.

BENJAMIN, Walter. (1989) O Flâneur. In: _____. Obras Escolhidas. Volume 3. Trad. José C. M. Barbosa, Hemerson A. Baptista. São Paulo: Brasiliense.

CARDOSO, T. et al. (2012) “Etnomapeamento Potiguara da Paraíba”. Funai. Brasília.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. (2000) *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GLUCKMAN, Max. (1987) "análise de uma situação social na Zululândia moderna". In A Antropologia das sociedades contemporâneas/Organização e introdução Bela Feldzan-Bianco. São Paulo, Global.

GONSALES, Patricia Cecilia. (2013) “A Missão de Pesquisas Folclóricas pelo Departamento de Cultura de São Paulo na Gestão de Mário de Andrade (1934 a 1938) e sua Contribuição para a Cultura Popular Brasileira”. In: Revista Nacional de Gerenciamento de Cidades. v.01, n.07 pp. 54-67. Acessado em 10/09/18.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (2004), “Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã. In: A viagem da volta: Etnicidade, Política e Reelaboração cultural no Nordeste Indígena. João Pacheco de Oliveira (org.). 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED.

_____. (2005), “As Múltiplas Incertezas do Toré”. In: R. de A. Grunewald(org.). Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste. Recife: Massangana.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, Apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 22 de jun. 2018.

LEITE LOPES, J. S. (1988), *Tecelagem dos Conflitos de Classe*. Brasília: UnB.

LIMA, Marcela Alves. (2016) *A Cosmologia na Terra Potiguara: Um Estudo das Crêças Espirituais*. Monografia pelo CCAE/UFPB.

MAUSS, Marcel. (2003) “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” em *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naif.

MALINOWSKI, Bronislaw. (1976) *Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia*. São Paulo: Abril Cultural.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. (2009) “Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da aldeia Três Rios. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

MELLO, José Octávio de A. (2002) “No Cotidiano Riotintense - Habitação, Recreação e Esporte”. In: Amélia Pannet et al (org.). *Rio Tinto: Estrutura Urbana, Trabalho e Cotidiano*. João Pessoa: Editora UNIPÊ.

MOONEN, Franz; MAIA, Luciano Mariz. (2008). *História dos índios Potiguara: (1500-1983) Relatórios e Documentos*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lucianomaia/moonen_1500_1983_potiguaras.pdf>.

MURA, Claudia. (2013) *Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Contra Capa. Rio de Janeiro.

MURA, Fabio (2014) " Beyond nature and the supernatural Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge". In *V vibrante - vidual Brazilian anthropology*. 11, n. 2. v *Viva*. 11, n. 2. Acessado em 19/04/17.

MURA, Fabio. et al. (2015) *Relatório Tabajara: Um Estudo Sobre a Ocupação Indígena no Litoral sul da Paraíba*. João Pessoa - Editora da UFPB.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (2004) “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situaçãocolonial, territorialização e fluxos culturais”. In J. P. de Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. 2a Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PALITOT, Estevão Martins. (2005), Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: História, Etnicidade e Cultura. João Pessoa: Dissertação de Mestrado pelo PPGS, Universidade Federal da Paraíba.

_____.(2010) Artífices da alteridade: O movimento indígena na região de Crateús - Ceará. João Pessoa. Tese de Doutorado pelo PPGS/UFPB/UFCG.

PALITOT, E. M. ; ALBUQUERQUE, M. A. S. ; GRÜNEWALD, R. A. (2002.) RELATÓRIO DE VIAGEM Índios do Nordeste (AL, PE e PB). Rio de Janeiro: LACED.

PALITOT, Estêvão Martins. e SOUZA, Fernando Barbosa. (2005) “Todos os Pássaros do Céu: O toré Potiguara”. In: R. de A. Grunewald (org.). Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste. Recife: Massangana.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. (2000) Tramas e conexões no Campo Político Intersocietário Fulni-ô. Recife. Dissertação de Mestrado pela universidade federal de pernambuco. CFCH.

VANDEZANDE, René. (1975) Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina dereligião mediúnica. Recife: Dissertação de mestrado/UFPE.

DA MATTA, Roberto. (1978) “O Ofício do Etnólogo. Ou Como Ter Anthropological Blues”. IN: Edson Nunes (org.), A Aventura Sociológica.